

تاريخ الفكر في العالم الإسلامي



المجلد الأول: منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر

تأليف: كروث إيرنانديث
ترجمة: عبد العال صالح
مراجعة: جمال عبد الرحمن
تقديم: عبد الحميد مدكور

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى

المجلد الأول

منذ البدايات حتى القرن الثانى عشر

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٣٢٢
- تاريخ الفكر في العالم الإسلامي (المجلد الأول: منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر)
- كروث إيرنانديث
- عبد العال صالح
- جمال عبد الرحمن
- عبد الحميد مدكور
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩

هذه ترجمة المجلد الأول من كتاب:

Historia del pensamiento en
el mundo islámico

Por: Miguel Cruz Hernández
© Miguel Cruz Hernández

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦
فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

Cairo, El Gezira, EL Gabalaya St. Opera House

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526

Fax: 27354554

تاريخ الفكر في العالم الإسلامي

المجلد الأول

منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر

- تأليف : كروث إيرنانديث .
- ترجمة : عبد العال صالح
- مراجعة : جمال عبد الرحمن
- تقديم : عبد الحميد مدكور



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

إيرنانديث، كروث
تاريخ الفكر في العالم الإسلامي (مج ١)،
تأليف: كروث إيرنانديث، ترجمة: عبد العال صالح،
مراجعة: جمال عبد الرحمن، تقديم: عبد الحميد مذكور.
ط ١ - القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩

٥٦٠ ص، ٢٤ سم

١ - الثقافة الإسلامية

(أ) صالح، عبد العال صالح (مترجم)

(ب) عبد الرحمن، جمال (مراجع)

(ج) مذكور، عبد الحميد (مقدم)

٢١٤

(د) العنوان

رقم الإيداع ٩٨٤٣/٢٠٠٩

الترقيم الدولي: 3-214-479-977-I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

21	تقديم بقلم: عبد الحميد مذكور.....
31	المقدمة.....
43	الفصل الأول : الأصول الجوهرية للفكر الإسلامى.....
45	١ - الجزيرة العربية، مهد العرب والإسلام.....
49	٢ - المفهوم الجاهلى عن العالم.....
52	٣ - مكانة الإسلام فى تاريخ الأديان:
54	أ - التقديم التاريخى للتدين.....
56	ب- الطابع التاريخى للأديان
57	ج - عالم النبوة.....
59	د - تكون الدين اليهودى
61	هـ - كيفية نشأة الدين المسيحى
64	و - الحالة الدينية للجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام.....
67	٤ - البعثة النبوية لمحمد:.....
70	٥ - القرآن:.....
70	أ- النص المتلقى.....
71	ب- العناصر الإبراهيمية فى الإسلام.....
73	ج- العناصر المسيحية فى الإسلام.....

73	٦- انتشار الإسلام وأصداؤه العقيدية:
73	أ - رفض الشرك في الإسلام.....
74	ب- التحليل العقائدى الأولى اليهودى.....
75	ج- التحليل العقائدى المبدئى المسيحى.....
77	د- أصل السُّنة أو الحديث.....
78	هـ - أصل الإمامة.....
80	و- إعطاء شكل سياسى لصلاة الجمعة العظيمة.....
81	ز - اعتبار أهل الكتاب أهلاً للزمة.....
83	٧- التفسيرات الخارجية للإسلام:
83	أ - الصيغة التوفيقية اليهودية المسيحية.....
84	ب- تبعية الإسلام للفكر الإغريقى.....
85	ج- التفسير الذى يعتمد المسيحية أصلاً للإسلام.....
87	د- التفسير الذى يلغى الجانب الأسطورى واللاهوتى فى الإسلام.....
88	٨- التفسير الداخلى للإسلام:
88	أ - صعوبات تفسير نشأة الإسلام من الأديان الأخرى.....
89	ب- الإسلام وما يتعلق بكونه الشكل النهائى لدين الله.....
91	٩- تحليل للتفسير الداخلى للإسلام:
91	أ- الإسلام وأهل الكتاب.....

92	ب- الإسلام وعملية نزع القداسة والعلمنة.....
94	ج- تأثير معنى الإسلام بالمجال الاجتماعي الذي نشأ فيه.....
96	١٠- مجالات الفكر الإسلامي:.....
98	هوامش الفصل الأول.....
114	مراجع الفصل الأول.....
119	الفصل الثاني: أصل فكر الشيعة وتطوره (من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر)
121	١- الأصل الثلاثي للحركة الشيعية:.....
121	أ- الأصل الأسري.....
123	ب- الأسر الشيعية.....
124	ج- الأصل الديني والأيدولوجي:.....
126	د- الأصل العرقي - الثقافي.....
128	٢- الفكر (النموذجي) الرئيسي للشيعة:.....
128	أ - أفكار عامة.....
129	ب - النموذج الشيعي الإسماعيلي.....
130	٣- الشيعة الإسماعيلية الفاطمية:.....
130	أ- نقطة الانطلاق.....
132	ب- الإسماعيلية المعتدلة الخاصة بـ "رسائل إخوان الصفا".....

136	ج - الغنوصية الصوفية الإسماعيلية.....
141	د- حركة الإصلاح الإسماعيلي.....
143	٤- الشيعة الاثنا عشرية:.....
144	أ - الرؤية الاثنا عشرية لما وراء التاريخ.....
145	ب - الباطنية.....
147	ج - معنى النبوة والأنبياء.....
148	د - الإمامية.....
150	هـ - الثيوصوفية الغنوصية.....
157	هوامش الفصل الثاني.....
166	مراجع الفصل الثاني.....
	الفصل الثالث: الكلام أو علم العقائد النظرى
171	(من القرن الثامن الميلادى حتى القرن الثانى عشر الميلادى).....
173	١ - الحديث والفقه: الأسباب الأولية لعلم العقائد النظرى.....
175	٢ - أصل المعتزلة.....
176	٣- أجيال المعتزلة.....
177	٤ - القضايا الرئيسية لعلم العقائد النظرى للمعتزلة :.....
177	أ - وحدانية الله.....
177	ب - العدل الإلهى.....

178	ج - العلم الإلهي.....
179	د - كيفية الخلق.....
179	هـ - تطور فكر المعتزلة:.....
179	أ- العلاف.....
181	ب- النظام.....
184	ج - محمد الجبائي.....
186	د- هاشم بن عبد الوهاب الجبائي.....
188	هـ - عبد الجبار.....
191	٦- رد فعل مذهب الإرادية:.....
192	أ- مقدمات الأشاعرة.....
193	ب - أبو الحسن الأشعري.....
198	٧ - الأشاعرة :.....
198	أ - تصنيف ابن الباقلاني.....
202	ب- الأشاعرة في خراسان.....
205	٨ - علم الكلام اليهودي:.....
205	أ - الفكر اليهودي في العالم الإسلامي.....
206	ب- شروق القبالة.....

207	ج- الربّانيون.....
208	د - القرّاءون.....
211	هوامش الفصل الثالث.....
223	مراجع الفصل الثالث.....
231	الفصل الرابع: التصوف والباطنية حتى القرن الثاني عشر الميلادي.....
233	١ - أصل الاتجاه الروحي الإسلامي:.....
233	أ - نقطة الانطلاق.....
234	ب- التفسيرات المعاصرة حول أصل التصوف.....
236	ج- الثلاثية الدينية للإسلام.....
237	د- الميراث الباطني القديم.....
238	هـ- أصل مصطلح "صوفي".....
238	٢ - المتصوفة المشرقيون الأوائل:.....
239	أ- ذو النون المصري.....
239	ب- أبوي زيد البسطامي.....
240	ج - الجنيد.....
241	د- الحكيم الترمذي.....

242 هـ - الحلاج
243 ٣- تصوف المخلصين في الحب:
243 أ- تطور صوفية المشرق:
244 ب- روزبهان البقلي
245 ج- عملية الخلق كدليل على الحجاب
247 د- الارتقاء الصوفي
248 هـ - الله هو الحب
249 و - دين الحب
250 ٤ - التقديم المعرفي ذو الطابع الباطني:
250 أ - العلوم الهرمسية العربية
251 ب - كتب جابر بن حيان
254 ٥ - باطنية علم النحو
256 ٦ - علم الرياضيات الباطني:
257 أ - البيروني
258 ب - الحسن بن الهيثم
261 هوامش الفصل الرابع
268 مراجع الفصل الرابع

273	الفصل الخامس: نشأة الفلسفة الإسلامية
275	١ - ميراث العالم القديم
277	٢ - الترجمات
281	٣ - أهمية الصياغة الأفلاطونية الحديثة
283	٤ - أهمية المصادر الأفلاطونية الحديثة
284	٥ - الفرصة الكبرى للأفلاطونية الحديثة
286	٦ - صعوبات مجموعة كتب أرسطو:
286	أ - نظرية (مبدأ) الجوهر
288	ب - نظرية العقل
291	٧ - صياغة أفلاطونية حديثة للعلاقة بين توحيد الله وعملية الخلق:
		٨ - الصيغة الأفلاطونية الحديثة للمد (الإلهي) باعتباره جزءاً من
292	الإشراق العقلي
294	٩ - شروق (شمس) الفلسفة : الكندي
294	أ - نقطة الانطلاق والمنهج
296	ب - المعرفة ومشكلة العقل
298	ج - الميتافيزيقا وعلم الكون
300	د - النفس والمفهوم الأخلاقي

302هـ - تلاميذ الكندي
302١٠ - الرازي
308هوامش الفصل الخامس
316مراجع الفصل الخامس
325الفصل السادس: الفارابي (القرن التاسع والعاشر)
327١ - المعلم الثاني
327٢ - التوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو:
327أ - نظام الفارابي التوفيقي
329ب - الفروق الشخصية والمنهجية
331ج - مشكلة الأفكار
332د - الاختلافات الخاصة بعلم الكون
333هـ - طبيعة السلوك الإنساني
334٣ - ميتافيزيقا الواحد الإلهي:
336٤ - عملية الخلق
339٥ - التفرقة بين الذات الممكنة والذات الضرورية
341٦ - بنية الكون

343	٧ - طبيعة الإنسان.....
344	٨ - مفهوم العقل.....
347	٩ - اتحاد الإنسان بالعقل الفعّال.....
349	١٠ - المشكلة الأخلاقية.....
350	١١ - المشكلة الاجتماعية.....
350	أ - أسباب تحليل الواقع الاجتماعي.....
352	ب - نقد المجتمع الحقيقي.....
353	ج - أصل المجتمعات الحقيقية.....
355	١٢ - المجتمع المثالي.....
358	١٣ - الحدود العملية (العوائق الفعلية) للمدينة المثالية.....
359	١٤ - وضع نظريات في الموسيقى العربية.....
360	أ - الفواصل الموسيقية.....
361	ب - الأنواع (الأجناس).....
361	ج - المجموعات الموسيقية.....
361	د - اللحن.....
361	هـ - التأليف.....
362	و - الآلات.....

363	١٥ - التفسير الفلسفي للدين.....
364	١٦ - أبو الحسن العامري.....
366	هوامش الفصل السادس.....
380	مراجع الفصل السادس.....
385	الفصل السابع: ابن سينا (القرنان العاشر والحادي عشر الميلاديان).....
386	١ - معنى [أهمية] ووحدة فكر ابن سينا:.....
387	أ - السيرة الذاتية لابن سينا.....
391	ب - مدى علاقته بالفلسفة الإسلامية.....
392	ج - مقدمات كتاب "الشفاء" وكتاب "منطق المشرقيين".....
	د - إشارات الترتيب التاريخي لبعض مؤلفات ابن سينا: تعددها ومعناها.....
396	
397	٢ - منطق ابن سينا:.....
397	أ - جهد ابن سينا في علم المنطق.....
398	ب - المنطق الشرطي.....
399	ج - تصنيف المعارف.....
400	٣ - تعريف علم الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة):.....
400	أ - مفهوم الذات وتشابهه وقياسه.....
	ب - التفرقة بين الذات الواجبة بذاتها والذات الممكنة بذاتها الواجبة بسبب غيرها.....
401	

403	٤ - كيفية المتعددة للذات:
404	أ - الذات المتصورة:.....
405	ب - الفرق الحقيقي بين الماهية والوجود.....
406	ج - كيفية الذات والفكرة اللاهوتية عن الخلق.....
408	٥ - الماهيات والكليات والموصوفات:.....
408	أ - رتب الجواهر.....
410	ب - الكليات.....
410	ج - نحض عقيدة أفلاطون الخاصة بالأفكار.....
412	د - نظرية التجريد.....
413	هـ - نظام الأشياء التي يمكن أن توصف [الموصوفات].....
414	٦ - بنية الذات المحددة:.....
415	أ - الهيولى واحتماليتها المطلقة.....
415	ب - تكوين المادة - الصورة.....
416	ج - اكتساب الأشياء للطابع الفردي.....
417	٧ - مساواة الذات الضرورية (الواجبة الوجود) بالله:.....
417	أ - بنية الذات الضرورية (الواجبة الوجود).....
419	ب - إثبات وجود الله.....
421	ج - دليل التوافق الزمني أو الاقتران.....
422	د - الصفات الأساسية للذات الإلهية.....
422	هـ - الصفات الإلهية المتحدة بذاته
423	٨ - الخلق:.....
423	أ - العلم الإلهي، أصل الخلق.....

424	ب - الطابع الكلى للمعرفة الإلهية.....
425	ج - الطابع الدائم والإشراقى لعملية الخلق.....
427	٩ - نظام الكون:.....
427	أ - نظام الخلق.....
428	ب - العالم السماوى والعالم الأرضى.....
429	١٠ - مفهوم النفس:.....
429	أ - أنواع النفس.....
430	ب - النفس الإنسانية.....
431	ج - تلقى درجات النفس.....
431	د - نشاطات النفس.....
433	هـ - النفس كصورة مفارقة.....
434	١١ - نظرية العقل:.....
434	أ - أنواع العقل.....
436	ب - طبيعة الفهم (العقل) الفاعل.....
437	ج - ترتيب طرق ودرجات وعمليات العقل.....
439	د - اتحاد العقل الفعّال مع العقل الإنسانى.....
440	هـ - النور (الإشراق) النبوى.....
441	١٢ - الحياة الأخلاقية:.....
441	أ- معنى الشر الأخلاقى.....
442	ب - دور الإرادة.....
443	١٣ - مفهوم المجتمع:.....
443	أ - المعنى (الدور) التربوى للمجتمع.....

444	ب - معنى (أهمية) القانون.....
445	ج - الإمامة وحدودها.....
446	د - حدود استخدام القوة في القمع.....
446	١٤ - النظرية الموسيقية.....
447	١٥ - ابن سينا ومصير الإنسان:.....
447	أ - نقطة الانطلاق.....
448	ب - الموقف الديني لابن سينا.....
450	ج - مصير الإنسان.....
453	هوامش الفصل السابع:.....
462	مراجع الفصل السابع.....
481	الفصل الثامن: رد فعل علم الكلام المضاد لفلسفة الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١م) ..
483	١ - رد فعل علم الكلام:.....
483	أ - موقف الغزالي.....
484	ب - أهمية "كتاب المقاصد".....
485	ج - تحول الغزالي.....
485	د - نحو الطريق المستقيم.....
487	هـ - قصور العقل الإنساني.....
488	٢ - الجدل ضد الفلاسفة:.....
488	أ - المعارك الجدلية للغزالي.....
489	ب - عملية الخلق فعل إرادى حر لله.....
490	ج - الله الخاص بالفلاسفة ليس خالقاً حقيقياً.....
491	د - الفلاسفة غير قادرين على تحديد طبيعة الذات الإلهية.....
491	هـ - الفلاسفة لا يضمنون خلود النفس.....
492	٣ - الطريق المستقيم للمعرفة:.....
492	أ - العقل الذى أضاءه الإيمان يقود إلى المعرفة.....

494	ب - قيمة المعرفة.....
495	ج - معرفة القلب.....
495	٤ - الصفات الإلهية.....
497	٥ - الإرادة والحرية الإنسانية:.....
497	أ - فعاليات النفس الإنسانية.....
498	ب - الحاجة إلى النور الإلهي.....
499	ج - طبيعة الإرادة الإنسانية.....
500	د - التوازن الأخلاقي للفرد.....
501	٦ - الغاية الأخلاقية للشريعة والمجتمع:.....
501	أ - المجموعة الفقهية.....
503	ب - طبيعة المجتمع.....
504	ج - أصل السيادة وشروطها.....
505	د - مواصفات وواجبات ولي الأمر.....
506	هـ - حدود سلطات ولي الأمر.....
507	٧ - المعرفة بوصفها تربية روحية للفرد:.....
507	أ - المعنى العملي للمعرفة.....
509	ب - اختيار الحالة الاجتماعية ومعناها الاجتماعي.....
510	ج - المدد الإلهي.....
511	٨ - نظرية اللغة.....
513	هوامش الفصل الثامن.....
521	مراجع الفصل الثامن.....
	الفصل التاسع: تواصل الغنوصية (المعرفة) الأفلاطونية الحديثة في
529	المشرق (من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر الميلادي).....

531	١ - التحول الإشراقي لفكر ابن سينا:.....
531	أ - تبعات ونتائج الموقف النقدي للغزالي.....
532	ب - ابن مسكويه.....
533	ج - ابن فائق.....
534	د - أبو البركات البغدادي.....
535	٢ - النظام الإشراقي للسهروردي:.....
536	أ - العودة إلى ميتافيزيقا النور.....
538	ب - علم (معرفة) الإشراق.....
538	ج - انبلاج الفجر.....
539	د - الرؤية الكونية النورانية.....
542	هـ - الارتقاء الروحي المحرر للإنسان من الغربة.....
543	٣ - تأثير معرفة السهروردي:.....
544	أ - شمس الدين الشهرزوري.....
545	ب - قطب الدين الشيرازي.....
546	ج - إشراقيون آخرون متأثرون بالسهروردي.....
547	هوامش الفصل التاسع.....
555	مراجع الفصل التاسع.....

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

عنى الاستشراق الأوروبى - منذ عهد بعيد - بدراسة كل ما يتعلق بالعالم الإسلامى: فدرسه لغة وأدباً وتاريخاً وعقيدة وشريعة وفكراً وفلسفة وتصوفاً وفنوناً وآثاراً إلى غير ذلك من الجوانب التى اتسعت لها الحياة الإسلامية، وكان للاستشراق الإشباني مزيد من الاتصال بهذا النوع من الدراسة لأن الإسلام اتصل بإسبانيا اتصالاً وثيقاً على أرض الأندلس، ويعنى ذلك أن الإسلام قد أصبح عنصراً لا يمكن إغفاله - أو لا ينبغى - عند الحديث عن إسبانيا وتاريخها وثقافتها. وكان لهذا الاتصال - الذى دام نحو ثمانية قرون - آثاره فى اللغة والأدب والعمارة الإسلامية التى لا تزال حتى الآن شاهدة على ما بلغت الحضارة الإسلامية فى الأندلس من تقدم وازدهار. وقد قدمت إسبانيا فى هذه الحقبة التاريخية إلى العالم الإسلامى - وإلى أوروبا أيضاً - شخصيات كبرى فى الفكر والفلسفة والتصوف ودراسات الأديان، ويكفى الإشارة هنا إلى أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى الفلسفة، وإلى ابن مسرة وابن عربى وابن سبعين فى نطاق التصوف، وإلى ابن حزم فى مجال دراسة الأديان، عدا ما جادت به قرائح علماء الأندلس فى غير هذه العلوم.

كما أن الأندلس مثلت موقعاً مهماً من مواقع الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، وهذا كله جدير بأن يقدم للاستشراق الإشباني بواعث اهتمام ونقاط انطلاق ومناطق فخار، عند من ينظرون إلى تلك الحقبة بعين التسامح والموضوعية والإنصاف وهو ما يتجلى فى تقاليد مدرسة المستشرقين الإشباني من المعاصرين، وهى المدرسة التى وصفها علم من أعلام المدرسة الأندلسية المصرية وهو الدكتور/ حسين مؤنس بأنها " مدرسة المستشرقين الإشباني، ذات التقاليد الجليلة

الباقية"^(١). ومن بين هؤلاء ميغيل كروث إيرنانديث الذى يحتل مكانه بجدارة بين أعلام هذه المدرسة وهو الذى تقدم له هذا الكتاب الذى كتبه بعنوان: تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى.

ولن نتوقف طويلا للحديث عن المؤلف، ويكفى الإشارة إلى أنه ولد فى (مالقة) ١٩٢٠، وتلقى تعليمه بها وبغرناطة إلى أن التحق بجامعة غرناطة التى حصل منها على الليسانس فى علوم اللغات السامية ١٩٣٩ ثم حصل على الدكتوراة من جامعة مدريد عام ١٩٤٦ عن رسالة عنوانها: ما وراء الطبيعة عند ابن سينا، بإشراف الأستاذ جارتيا جوميث، وكان ذا ثقافة موسوعية إذ درس القانون والاقتصاد وعلم النفس والطب أيضاً، ولكنه عنى بالفلسفة عناية بالغة فألف فيها وقام بتدريسها وأنشأ أقساماً علمية لدراساتها، وقد عنى بتاريخ الفلسفة وتاريخ مناهج الفلسفة وفلسفة العصور القديمة والوسطى والحديثة، وأبحاثه فى الفلسفة لا تكاد تحصى، وقد نالت الفلسفة الإسلامية منها قسطاً كبيراً، وله فيها دراسات عن المعتزلة والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وابن حزم وابن عربى وابن خلدون، ولم تكن دراسته لهؤلاء عابرة بل إنها كانت تمثل دراسات متعمقة فى موضوعات متخصصة، وعلى سبيل المثال لم يقتصر فى دراسته لابن سينا على موضوع رسالته للدكتوراه بل إنه أضاف إليها دراسات أخرى كثيرة من بينها :

ظواهر وجود الله فى فلسفة ابن سينا، ودراسة لقصيدة النفس، والتميز عند ابن سينا بين الجوهر والوجود والفلسفة الغربية، ومدلول فكر ابن سينا وتحليله فى فلسفة الغرب، ومعرفة الكينونة عند ابن سينا، ودون سكوتو وابن سينا. وينطبق ذلك على ما قدمه من دراسات عن ابن رشد وابن عربى مع مقارنة فكرهما بفكر نظرائهما من فلاسفة العصور الوسطى المسيحية وهى دراسات تعد بالعشرات، ثم قدم بعد ذلك دراسات عن الفلسفة العربية واليهودية ودراسات عن الفلسفة الكلامية

(١) فى الإهداء الذى كتبه فى مقدمة ترجمته لكتاب: تاريخ الفكر الأندلسى، جاء فيه "إلى ذكرى صديقى أنخل غونثاليث بالثنيا مؤلف هذا الكتاب، أية تقدير من المدرسة الأندلسية المصرية إلى مدرسة المستشرقين الإسبان ذات التقاليد الجليلة الباقية". تصوير مكتبة الثقافة الدينية دت، ص:ج.

والمصوفية وبعض فرق الشيعة (الزيدية) كما كتب عن إسبانيا والإسلام وعن التعايش الإسلامي والممالك المسيحية في العصور الوسطى وأثره في الواقع التاريخي لإسبانيا والازدواج المسيحي الإسلامي في العصر الوسيط وهكذا وهكذا^(١).

وبدلنا هذا الاستعراض الموجز، بل القاصر لهذه الموضوعات على مدى ما كان يتمتع به من دراية واسعة بالفكر الإسلامي والظروف والمؤثرات الثقافية التي تشكلت فيها آراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة الذين كانوا موضع دراسته سنوات طويلة تزيد على ستين عامًا، ولعل هذا الزاد العلمي الوفير كان خير معين له وهو يكتب كتابه الكبير عن تاريخ الفكر في العالم الإسلامي.

ولعله يمكن القول بأنه لا يكاد يوجد في اللغة الإسبانية كتاب يوازي هذا الكتاب في سعته وشموله وغزارة مادته، وقد نشر الكتاب لأول مرة عام ١٩٨١ ثم أعيد طبعه عام ١٩٩٦ في ثلاثة مجلدات: يتناول المجلد الأول منها الفكر الإسلامي منذ بدايته حتى القرن الثاني عشر الميلادي، ويتناول المجلد الثاني العصر الأندلسي، أما الثالث فيدرس الفكر الإسلامي الذي ظهر منذ القرن الثالث عشر حتى عصرنا الحاضر.

وقد كان الرجل على بينة من قيمة كتابه الذي سعى فيه إلى التعريف بالفكر الإسلامي في مدارس المختلفة التي ظهرت في رحابه الممتدة في الزمان والمكان، وهو يقدم دراسات وافية عن الشيعة الإمامية والإسماعيلية والمعتزلة والأشاعرة، ثم هو يدرس الفلسفة على اختلاف تياراتها في المشرق والمغرب، وعندما ينتقل في الجزء الثاني إلى دراسة الأندلس يدرس الفكر الإسلامي واليهودي، ثم يدرس التصوف عند أعلامه الكبار كابن مسرة وابن العريف وابن عربي وابن سبعين والشاذلي، فإذا عاد إلى المشرق درس الفكر الإيراني متمثلاً في ميرداماد وملا صدرا والمدرسة الشيخية، وعندما يتجه إلى دراسة الفكر الإسلامي في القرن

(١) استخلصنا هذه المعلومات مما كتبه الأستاذ نجيب العقيقي في كتابه: المستشرقون، دار المعارف ج ٢ ٢٢٨/ - ٢٢٤، مع ملاحظة أن ما كتبه الأستاذ العقيقي يتوقف عند حدود سنة ١٩٧٥، أي منذ أكثر من ثلاثين عامًا.

العشرين وما حوله يدرس محاولات التجديد التي ظهرت لدى بعض الحركات الإسلامية كحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وحركات التجديد في الهند، والحركة السنوسية وهو يضيف إليهم إعلام التجديد في الفكر الإسلامي كجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال.

وهكذا يمضى فى تتبع الفكر الإسلامى فى جوانبه المختلفة حتى يصل إلى الفكر الحديث والمعاصر مستشعراً ضخامة الرقعة التى يتحرك عليها حريصاً على الوفاء باستحقاقاتها: عرضاً وتأصيلاً ومقارنة. وقد دفعه شعوره بضخامة العبء الذى التزم به فى كتابه وضخامة الجهد الذى بذله للنهوض به أن ينظر إلى كتابه نظرة تقدير واعتزاز، وهو يعبر عن ذلك تعبيراً صريحاً عندما يقول:

"إننى لم أسمع عن كتاب عن تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى يعالج كل ذلك الفكر، منذ بدء نزول القرآن وحتى يومنا هذا، ويصدق هذا القول على الأقل على ما كُتِبَ بالألمانية، والعربية، والفرنسية، والإنجليزية، والإيطالية، والبرتغالية والفارسية. بعض الكتب يقتصر على دراسة الفكر السنى، وينتهى بابن رشد (القرن الثانى عشر) أو ابن خلدون (القرن الرابع عشر) والبعض الآخر يقوم بقفزة قاتلة تقريباً حيث ينطلق من تلك التواريخ إلى أيامنا هذه، وتبقى الفترة الوسطى بدون معالجة، أو يطيل فى الحديث عن الفكر الشيعى والتصوف أو الباطنية. هناك عمل واحد قام بتأليفه زميلى العزيز الراحل هنرى كوربان عن الإسلام الإيرانى، مع أنه يمكن القول إنه يعنى بدراسة الفكر الذى ظهر فى إيران وحدها، دون سواها من أرجاء العالم الإسلامى. وفى اللغة العربية حاولت بعض الكتب القيام بتقديم كامل وشامل وعالمى، ولكن المقابلة بين ما هو سنى وما هو شيعى ورفض الفكر المتأثر بالغرب، والموقف الأيديولوجى للمؤلفين، كل ذلك ضيع تلك المحاولات"^(١).

(١) انظر مقدمة الكتاب.

وقد أراد أن يقدم نمونجاً لبعض جهوده في إعداد مادة الكتاب، وظهر ذلك في قوله إنه قدم في هذا الكتاب نحو خمسين مؤلفاً ومفكراً من مفكرى العالم الإسلامى المعاصر، وقد طلب منهم أن يلخصوا أفكارهم بأنفسهم كي يتمكن من تقديم عرض دقيق لواقع الحياة الفكرية في العالم الإسلامى في ماضية وحاضره.^(١)

وقد اجتهد المؤلف في تقديم أفكاره مشفوعة بتحليلات دقيقة لها، ومؤيدة بما يؤدي - من وجهة نظره - إلى قبولها، ويترتب على اختلاف المنطلقات الفكرية، وزوايا الرؤية للموضوعات أن تختلف الآراء حول فكرة أو شخصية أو مذهب أو تيار أو فرقة، وهو اختلاف متوقع، بل واقع، ومن شأن الاطلاع على مثل هذه الآراء التي يقع الخلاف حولها أن يؤدي إلى حيوية فكرية ونشاط عقلى يتم فيه الحوار العلمى المستند إلى الأدلة والبراهين التي تتأيد بها هذه الأفكار التي يقع الخلاف حولها، والحكم عندئذ سيكون من نصيب من هو أقوى حجة وبرهاناً، وسيكون من عوامل نجاح مثل هذا الحوار العلمى أن يتخلص المشاركون فيه من الأهواء والتعصب والمواقف الأيديولوجية والعقلية الدوجماتيقية التي تدعى لنفسها امتلاك الحقيقة دون أن يكون لغيرهم حق مناقشتها.^١

وإذا كان الأمر على هذا النحو من التسامح الفكرى فإن من حق المؤلف أن نشيد بما ظهر في كتابه - وبخاصة في الجزء الأول الذى تقدم له - من موضوعية وإنصاف جعلاه ينأى عن كثير من الأحكام السلبية التي كانت تشيع في بعض الدوائر الاستشراقية عن الإسلام والقرآن والمفكرين الإسلاميين، ويتجلى ذلك في مواطن عديدة من الكتاب نشير إلى شيء منها بإيجاز:

يقول عند حديثه عن القرآن: " صحيح أنه يوجد تشابه بين بعض الآيات القرآنية وبعض فقرات في العهدين القديم والجديد، ولكن أن يستنتج من ذلك أن محمداً كان كذاباً، وهو افتراض لا يوجد اليوم من يؤيده، وأن الإسلام هو نزرعة توفيقية يهودية مسيحية، معربة، أو أنه نحلة مزيفة مسيحية معارضة للتثليث، كل

(١) انظر: السابق.

ذلك لا يصمد لتحليل تاريخي وعقيدى جاد^(١) ثم يذكر في موضع آخر أن النص المنزل للقرآن - قبل ذلك أم لم يقبل - هو أكثر نصوص الكتب المقدسة الثلاثة يقيناً وأقلها إثارة للجدل، بسبب ما تيسر له من الحفظ والكتابة^(٢).

ثم إنه عندما يتحدث عن ابن رشد يثنى عليه ثناء كبيراً، وكذلك يفعل مع ابن خلدون الذي يصفه بأنه كتب أول كتاب معروف في فلسفة التاريخ، إذ إن أعمال القديس أوغسطين لم تكن في الفلسفة وإنما كانت في علم اللاهوت، أما ابن خلدون فإن الذي يقرأ مقدمته العملاقة سيجد أنها عبارة عن تحليل عميق ومكثف للتاريخ^(٣).

ثم هو يشيد بالفيزياء العربية الإسلامية التي سوف يكون من محاسنها - على الرغم من تبعيتها للفيزياء القديمة - استعمالها للناحية التجريبية. أما علم الرياضيات فسيتحول من علم كميات إلى علم علاقات - فالحساب سيتحول إلى جبر والهندسة إلى علم حساب المثلثات^(٤).

وعند الحديث عن اتجاهات التجديد في العالم الإسلامي، نقد بعض هذه الاتجاهات، ولكنه نقد في الوقت نفسه ما يشابهها في العالم الغربي، وفي ذلك يقول: "فهو كما هو معروف، لا يمكن أن تحدث عملية تجديد ثقافي بدون وجود قاعدة مما اعتاد الناس على تسميته فلسفة أو فكراً. إنه من الممكن استخدام الأنشطة العملية والتقنيات والوسائل والنظم العلمية أو أن تستورد، دون أن يكون لذلك أصل في الفكر ذاته. وفي هذه الحالة فإن الثقافة الناتجة ستكون ما بين ثقافة محتضرة أو رخوة" ثم يضيف إلى ذلك قوله: "إن هذا ينطبق أيضاً على العالم الغربي، ينطبق على ثقافتنا المغرورة الممتلئة بأفكار عن نهاية الأيديولوجيات، والمقتنعة جداً بموت الفلسفة، والسعيدة جداً بنهاية التاريخ القريبة جداً"^(٥).

(١) انظر : تاريخ الفكر.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر المصدر السابق.

(٥) انظر المصدر السابق.

ولم يمض الأمر - فى كل الأحوال - على هذا النسق بل جاءت فى الكتاب أحكام تختلف عن الرأى الإسلامى فيها، وذلك كالقول بأن الانتشار السريع نسبيا للإسلام أجبر المسلمين على أن يضيفوا للقرآن السنة أو الحديث، وأن عدم وجود هيئة رسمية تحدد حدود السنة جعل هذه السنة تحت رحمة المذاهب والمدارس (الفقهية والكلامية)^(١). وكالقول بأن الفتوح الإسلامية كانت عملية احتلال دقيقة، وأن شعوب البلاد المفتوحة قد أصبحوا يتامى بدون سلطتهم السياسية والعسكرية^(٢). وهى مسائل قد سبق الحديث عنها من قبل وقدمت حولها دراسات علمية رصينة تم بعضها فى الجامعات الغربية^(٣).

وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى ما يتميز به الكتاب من رؤية موسوعية فإن ذلك لم يكن - فى الأعم الأغلب - على حساب الدقة والعمق الذى تستوجبه الدراسة. ففى سياق عرض المؤلف لآراء الفرق لا يكتفى بالحديث عما بينها من فروق واختلافات، بل إنه يبرز الاختلافات الدقيقة بين أعلام كل فرقة فيما قدموه من آراء، ذلك أن آراء هذه الفرق قد تشعبت إلى تيارات واتجاهات قد لا ترتضيها الفرقة كلها. ومن الأمثلة على ذلك ما نجده من فروق بين آراء العلاف والنظام والجبائى وأمثالهم من أعلام المعتزلة فى كلامهم عن الإلهيات، وفى الطبيعيات (الجوهر الفرد والقول بالتناهى وعدم التناهى) وفى قضايا المعرفة (الإدراك بالحواس وغيرها من طرق الاستدلال) وينطبق هذا التتبع والاستقصاء على آراء الفرق بصفة عامة، ويدل ذلك على ما يتميز به المؤلف من صبر شديد وكفاءة علمية تتيح له التقاط هذه الفروق الدقيقة بين أتباع هذه الفرق فى الآراء والأفكار.

غير أن ذلك قد يغيب أحيانا، فالقول بأن ابن كرام ينفى أبدية النار وينازع فى عصمة النبى محمد صلى الله عليه وسلم لأن النبى خطاء مثل غيره من البشر

(١) السابق، كما ذكر كروث فى هذا الكتاب. وما بين القوسين مزيد للتوضيح.

(٢) السابق، كما ذكر كروث فى هذا الكتاب.

(٣) يمكن الإشارة هنا مثلا إلى دراسة د/ محمد مصطفى الأعظمى عن الحديث النبوى وتوثيقه، وقد قدمت فى جامعة كمبريدج بإنجلترا.

إلا في إيلاغه القرآن^(١) هذا قول غير دقيق بحسب المراجع التي تتحدث عنه، فالقول بنفى الأبدية عن النار لا ينسب لابن كرام والأقوال عن العصمة لا تخلو من تعميم^(٢).

والقول بأن العقل الفعال يوصف عند الكندي، فيلسوف العرب، بأنه الحلقة الأخيرة من نظام الأفلاك السماوية التي تحكم عالمنا قول يحتاج إلى مراجعة لنصوص الكندي، وهو قول يصدق على الفارابي وابن سينا وأمثالهما القائلين بنظرية الفيض الأفلاطونية الأصل، ولكنه يصعب أن نجدها لدى الكندي وهكذا.^(٣)

ويبدو أن اتساع الفترة الزمانية، والرقعة المكانية كان له أثر في ألا تتال بعض الموضوعات حظها من العناية التي أسبغها المؤلف على معظم موضوعاته. فالكلام عن أبي الحسن العامري (٣٨١هـ) أحد تلاميذ مدرسة الكندي قليل، وذلك لغياب كثير من نصوصه التي تم نشرها وفي مقدمتها: الإعلام بمناقب الإسلام، الذي نشره لأول مرة د. أحمد عبد الحى غراب عام ١٩٦٧، ثم الرسائل والشذرات الفلسفية، التي نشرها د. سحبان خليفات في الأردن عام ١٩٨٨، ومن المرجح أن تقويم أفكار العامري كان سيختلف لو روجعت مثل هذه المصادر الأصلية التي تكشف عن آرائه في مسائل دينية تتعلق بالأديان، وفي قضايا فلسفية وكلامية كالكلام عن القضاء والقدر، ومسألة وجود الشر في العالم. وينطبق ذلك على ابن مسكوية، وأبي البركات البغدادي الذي مر الحديث عنه دون الإشارة إلى الطابع النقدي الذي تتميز به آراؤه تجاه من سبقه من المشائين الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، ثم يلاحظ غياب بعض الفرق الكلامية التي لا يزال لها أتباع، كالماتريدية والأباضية، والأولى موجودة في شرق العالم الإسلامي في تركيا وما وراءها،

(١) انظر المصدر السابق الجزء الأول.

(٢) انظر : الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، طبعة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، ص ٢٢١، ٢٢٢.

(٣) تاريخ الفكر الإسلامي ١/١٦٦، وانظر مثلاً آخر في الصفحة التالية ١/١٦٧، ومثلاً ثالثاً يتعلق بالأشعري الذي ينسب إليه القول بأن الاتفاق بين هدف الدين وهدف المعرفة يؤدي إلى حمل الإنسان على الاتحاد مع الله، وبأن لديه شكاً غنوصياً، انظر ١/١٠٤، وهكذا.

والثانية موجودة في عُمان وبعض بلاد شمال إفريقيا، وهذه كلها جزئيات لا تنال من هذا البناء الضخم الذي قدمه هذا العالم الكبير.

وإذا كان الكتاب بهذا القدر من الاتساع والتتبع فإنه يلقي - دون شك - عبئاً كبيراً على مترجم الكتاب ومراجعته، فالكتاب يتناول حقولاً معرفية متعددة، لكل حقل منها مصطلحاته ودلالاته ولغته الفنية الدقيقة، وهذا يقتضي غوصاً في معاني هذه المصطلحات حتى تأتي الترجمة معبرة عن مراد أصحابها ثم عن مراد المؤلف منها عند عرضه لها. وقد يكون المصطلح واحداً ولكنه يكتسب دلالة خاصة في أحد فروع الفكر الإسلامي الكثيرة، ويتجلى ذلك في الحديث عن العقل ودلالاته، وفي الكلام عن الوجود والمذاهب المختلفة فيه وهكذا.

غير أن هذه الصعوبة أو الصعوبات المتعلقة بالترجمة لا يصح أن تكون مانعة من بذل الجهد، طلباً للدقة، والتزاماً بالأمانة العلمية، وقراراً من الخطأ الذي يقع في بعض الترجمات أحياناً، حينما تتم الترجمة اعتماداً على المعاني اللغوية بدلاً من اللغة الاصطلاحية، وفي مثل هذه الحالات تقع مفارقات كثيرة حينما يتم عرض هذه الترجمات على النصوص الأصلية، وقد كان الوصول إلى النصوص الموثقة في الكتاب ميسوراً أحياناً، وذلك عندما كان المؤلف يحدد المصدر الذي استقى منه هذه النصوص، لكنه من جانب آخر شديد العسر إذا لم تحدد هذه المصادر، لكنه مع ذلك يمكن التغلب عليه باستحضار المصادر، ومعايشة الأفكار، وسؤال أهل الذكر في المجالات والحقول المختلفة التي يتكون منها الكتاب.

ولا شك أن إقدام المترجم على ترجمة هذا الكتاب الضخم يدل على شجاعة نفسية، وإقدام علمي محمود، وقد أتيج له بمعاونة مراجع الكتاب الوصول إلى أكبر قدر من التوفيق والسداد.

أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مذكور

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

المقدمة

١ - الأصل والمعنى:

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٨١. وكما أوضحت في ذلك الحين، فإن تلك الطبعة كانت تشتمل على جزء مهم من المعلومات التي تمثل ثمرة جهد سنوات طويلة في دراسة الفكر الإسلامى، وإذا أضفنا السنوات التالية لهذا التاريخ على الأخرى السابقة عليه فإن عدد تلك السنوات سيصل إلى الخمسين عامًا. ولقد حاولت في السابق إعداد كتاب ذى طابع ثقافى، حيث إن المتخصصين لديهم المراجع الأصلية للمؤلفين الذين تم تقديم دراسات عنهم فى هذا الكتاب ولا يحتاجون لجهدى المتواضع. كان هدفى دائماً سواء فى السابق أو فى الوقت الحالى أن تخدم دراساتى أناساً متقنين وغير متخصصين، لكن لديهم فضول كبير للمعرفة. وقد اضطررتنى هذا إلى اختصار أشياء كثيرة وترجمة المصطلحات على أوضح وجه ممكن، حيث وضعت الكثير من النصوص بين قوسين وذلك عندما تبين لى أن ترجمتها تقريبية فحسب، وكذلك عمدت إلى كتابة المصطلحات العربية والفارسية بأحرف إسبانية. وأعتقد أن إعطاء معلومات تقريبية يفهمها كل الناس أفضل من كتابتها بشكل آخر لا يفهمها إلا القليل منهم. لقد كان أورتيجا إى غاسيت يردد أن عرض القضايا بوضوح يمثل مجاملة للقراء من قبل الفيلسوف، لكن هذه المجاملة قد تكون أمراً صعباً يتمثل فى كثير من الأحيان فى عدم القدرة على التعبير عن الأشياء بشكل يفهمه كل الناس، وفى حالة هذا الكتاب فإن تبسيط طريقة العرض قد يؤدى إلى الخطأ.

وعندما انتهيت عام ١٩٧٩م من النص الخاص بالطبعة الأولى كتبت مؤكداً: "إننى أتمنى أن يوجد من بيننا من يقوم، بحماس شديد مثل الذى لدى الآن، بالتوقف عن التأجيل واستخدام لفظ "إن شاء الله"، والشروع فى العمل دون انتظار". وكما حدث فى الكتب التى ألفتها حول هذا الموضوع قبل ذلك الكتاب، أوجبت على نفسى تصحيح الأخطاء وتدارك أوجه النقص التى ظهرت بها. ولقد

عالجت بعض تلك العيوب في النص الذي أعدته لترجمة إيطالية، وقد تم بصدها إعطاء الموافقة القانونية اللازمة لكنى لا أعلم عن مصيرها أى شىء، كذلك كانت هناك أشياء أخرى تم تصحيحها وذلك لإعداد ترجمة عربية، والتي رأيت بالفعل المسودة الخاصة بترجمة بعض فصولها، وإن كنت أشك في مصيرها النهائى: فدائمًا يوجد مال وفير للحرب والدعاية ولكن لا يوجد مال لكى يستطيع كل من المترجم والناشر أن يعيشا حتى عيشة متواضعة. والحقيقة أن ما كنت أرغب فى إكماله - وقد تم ذلك هنا بالفعل - هو أن يكون المحتوى مناسبًا لعنوان الكتاب.

لقد وضعت عنوانًا لكتابتى "تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى". وفى العادة فإن الكتب التى تنتمى لهذا النوع تحمل عنوان الفلسفة أو الفكر العربى أو الإسلامى، وذلك باستثناء كتاب زميلى اللامع الدكتور عبد الرحمن بدوى، الذى كان عنوانه بكل دقة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" *"Histoire de la philosophie en Islam"*. إن مصطلح (تسمية) "الفلسفة العربية" الذى كان عنوانًا لكتابتى الصادر عام ١٩٦٣ كان غير دقيق. وذلك لأننا لو قصدنا بالصفة "عربى" الناحية العرقية، فالفارابى وابن سينا لم تجر فى عروقهما نقطة دم عربية واحدة، وقليل جدا من الدماء العربية جرت فى ابن باجة وابن رشد، وإذا اعتبرنا أن كلمة عربى تعنى الوسيلة اللغوية التى انتقل بها الفكر، فإن بعض المفكرين كانوا يكتبون بكل من العربية والفارسية بدون أى تمييز، وفى أيامنا هذه يكتب البعض بالفرنسية والإنجليزية. كذلك فإن تعبير "الفلسفة الإسلامية" الذى استخدمته فى كتابى القديم عام ١٩٥٧م ليس بأكثر صوابًا: إن الإسلام مثل المسيحية لا يوجد سببًا خاصًا يجعل له فلسفة محددة خاصة به، حتى لو ظهر الفكر الخاص به داخل إطاره الاجتماعى. لهذا فإننى أفضل مصطلح "فكر" بدلًا من "فلسفة"، وذلك لأدع استعمال كلمة "فلسفة" وفقًا على الإطار الذى تستخدم به فى اللغة العربية، وأحدد هنا الأصول الاجتماعية معبرًا عن ذلك بالتسمية العامة والدقيقة: "العالم الإسلامى"، وبهذا يمكن الهروب بصورة أفضل من فكرة محتملة خاصة بوجود فكر إسلامى خاص.

٢ - المحتوى والمستجدات:

لقد تعايش وما زال يتعايش فى العالم الإسلامى مسلمون ويهود ومسيحيون. وفى السابق تعايشوا بشكل ثقافى وبخاصة الطبقات النبيلة والمتقفة، حيث إن الأشياء يجب أن تُقال بوضوح كامل وبدون أى انحياز لموضوعات غير دقيقة وحزبية. إن المسلمين يؤسسون مفهومهم الدينى، والذي من وجهة نظرهم يُعد كاملاً ونهائياً، على الكتاب المقدس - وهو القرآن - والسنة. ولما كانت الجماعة المسلمة (الامة) لا يوجد فيها فصل بين المجتمع المدنى والمجتمع الدينى، فإن الضرورات الاجتماعية أدت إلى تطور قانونى تمثل فى القانون الإسلامى وهو "الفقه"، كما أدت إلى ظهور تحليل لاهوتى (عقيدى)، علم لاهوتى نظرى وهو "علم الكلام"، وكذلك ظهرت حركة زهدية وصوفية وهو "التصوف". ومن ناحية أخرى فإن الحركة الشيعية (والتي يعتبرها السنيون منشقة) كان لها سماتها الخاصة والتميزة والتي يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عند عرض ذلك الفكر. وباختصار فإن الفلسفة والعلوم، وقد كان لهما جذور فى المعرفة القديمة، قد أخذتا شكلاً إسلامياً متميزاً.

وفيما يتعلق بفكر المسيحيين الذين عاشوا فى العالم الإسلامى؛ فنظراً لأنه كان قد تشكل بصورة كافية قبل انتشار الإسلام، فقد كان مخالفاً للفكر الذى طوره المسلمون. أما الفكر الخاص بالمسلمين فلم يصل إلى مفكرى المسيحية الأوروبية إلا عندما تمت ترجمته إلى اللغة اللاتينية. وهكذا، فإن واحداً مثل القديس يوحنا الدمشقى **San Juan Damascenso**، وهو عربى الأصل وعاش فى فلسطين، كتب مؤلفاته بالإغريقية وتحول إلى واحد من آباء الكنيسة، وكان يرى فى الإسلام أنه لا يزيد عن هرطقة مسيحية مُحَرَّقة. أما كل من إيولوخيو، والراهب سبيرائندو وألبارو القرطبى فقد استخدموا مصادر مسيحية قائمة من شمال جبال البرانس حتى فى حديثهم عن المسلمين الذين كانوا يجاورونهم.

أما عن الفكر الخاص بالمفكرين اليهود الذين عاشوا فى البلاد الإسلامية، وعلى الرغم من ارتباطه الشديد بالدين العبرى (الشريعة) والتراث اليهودى، فقد

استخدم هؤلاء المفكرون بصورة كبيرة اللغة العربية في أعمالهم الكبرى التى كتبوها فى العصور الوسطى، وسوف تتميز تلك الأعمال بخصائص الأشكال المستخدمة فى علم الكلام والفلسفة الإسلاميين. وهذا يعود لسببين رئيسيين: أن اليهود قد تركوا التحدث باللغة العبرية منذ القرن السادس إلى الثالث قبل بعثة المسيح، واستعملوا بدلا منها اللغة الآرامية فى آسيا واللغة الإغريقية فى الإسكندرية. ولما كانوا قد فقدوا موطنهم الأصلي، فقد قبلوا اللغات والأشكال الثقافية ومنهج ونظم الأمم (الشعوب) التى اضطروا للإقامة فيها. لقد تم قصر استخدام اللغتين العبرية والآرامية على الحياة الثقافية الخاصة بالمعابد اليهودية، ولإستخدامات عائلية معينة، أما فى الفكر فى العالم الإسلامى، فبصورة عامة، استخدموا اللغة العربية، وأشكال علم الكلام وصياغاته ومنهجه، والفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى. وهذا هو سبب إضافة المفكرين الرئيسيين اليهود حتى القرن الثانى عشر فى هذه الطبعة. وابتداءً من القرن الثالث عشر، سوف يتطور الفكر اليهودى وينتشر بشكل رئيسى فى العالم المسيحى، وسوف يُستخدم كل من اللغة العبرية واللاتينية واللغات الأوروبية كوسائل لغوية.

وبالإضافة إلى معالجة الفكر اليهودى الذى كتب فى بلاد الإسلام فى هذه الطبعة، قمت بكتابة الفصل الخاص بابن رشد من جديد وذلك تبعاً لما جاء فى كتابى حول ذلك المفكر (١٩٨٦)، لأننى عندما قمت بمراجعة الطبعة وجدت الكثير من الأخطاء جعلتلى أقرر كتابته من جديد. وهكذا فقد غيرت نظام كثير من الفصول، كما جمعت بعض الفصول فى فصل واحد وكانت فى الأصل فصلين، كما نقلت إلى الهوامش نقاطاً خاصة ببعض التدقيقات التقنية المحددة، وكذلك آرائى الشخصية، والموضوعات التى نوقشت، كما أضفت بعض الإشارات حول الموسيقى العربية. كذلك أضفت مؤلفين جددًا، لكن أود أن ألفت الانتباه إلى أن هدفى سواء فى الطبعة السابقة أو فى هذه الطبعة، ليس تأليف كتاب تاريخ عن المفكرين، وإنما تاريخاً للفكر، ومن هنا تأتى عملية عرض مجموعات من المفكرين أو تجاهلها، وكذلك عدم اتباع نظام الترتيب الزمنى بصورة بحثة ودقيقة. وفى النهاية، فقد خصصت فصلاً خاصاً للفكر السنى فى القرن التاسع عشر، كما

وزعت فكر القرن العشرين على فصلين، حيث خصصت الأول للأيدولوجيات الوطنية والحركات القربية منها، أما الثانى فقد جعلته لعملية تلقى أو استقبال المذاهب الفلسفية المعاصرة بما فى ذلك الاشتراكية والماركسية، وأنهيت الكتاب بالحديث عن الأصولية الإسلامية.

٣ - بعض الملاحظات التقنية:

من البديهي، أن هذا الكتاب ليس موجهاً للمتخصصين، سواء فى الدراسات العربية أو الإسلامية، حيث توجد لديهم النصوص الأصلية، وإنما كُتب من أجل غيرهم. ولهذا فقد ألزمت نفسى بالبحث عن طريقة لا يجد فيها غير المتخصصين الكثير من العقبات الخاصة بمثل هذا النوع من الكتب، مثل غموض الأفكار، أو المصطلحات. وفى العديد من المرات نقلت فقرات من كتب المؤلفين الذين يتم دراستهم أو عنهم، وقد ترجمتها بالطبع إلى اللغة الإسبانية، وذلك بدون أن أخون معنى النص أو شكله أو بنيته أو ثراء لغتنا الإسبانية.

وبالنسبة لكتابة المصطلحات بأحرف إسبانية فقد اتبعت النظام العلمى الخاص بالمدرسة الإسبانية، وذلك باستثناء أنى قد حذفت حرف y المزوج، وكذلك كتبت iy بدلاً من iyy لأن بعض القراء الذين لا يعرفون اللغة العربية كانوا يجدون صعوبة فى القراءة، وذلك لأسباب طبوغرافية، لهذا فإن الـ ا الموجودة فى آخر الكلمة تحولت إلى i والعلامة ˘ تحولت إلى ˆ كما تم الإبقاء على أداة التعريف العربى "ال" سواء فى حالتها المطلقة أو المتصلة وحتى فى تلك الحالات التى يتم فيها استبدال اللام بحرف ساكن آخر وهى الحالات الخاصة باللام الشمسية أو ما يعرف بالانقلاب، إلا فى حالات معدودة وهى التى تتطلب فيها قواعد الاشتقاق الإسبانية كتابة المصطلح انطلاقاً من شكله الصوتى. أما المصطلحات الإغريقية القليلة جداً فقد تم كتابتها بأحرف إسبانية بالطريقة العادية المتبعة، كما فعلت نفس الشئ مع المصطلحات الزرادشتية أو البهلوية. أما الأسماء الفارسية، فقد كتبتها تبعاً لعلم الصوتيات الخاص بتلك اللغة بدون تعريبها.

فمثلاً غورغان وليس جورجان، همدان وليس همذان، أصبهان وليس أصبيهان أو أصفهان، وسهروردى وليس سهرفردى... إلخ. وعندما لا يتم استخدام أداة التعريف فى الفارسية حذفته فى العربية، وهو أمر مازال يفعل حتى الآن بشكل روتينى، وقد وقعت أنا فى ذلك الخطأ لسنوات طويلة.

إن كتابة المصطلحات العبرية يعتبر أمراً صعباً وغير جميل من الناحية الطبوغرافية، وذلك بسبب وجود أحرف متحركة طويلة وقصيرة وقصيرة جداً وعلامات أخرى. لهذا قمت بكتابة تلك المصطلحات بشكل تقريبي يشبه إلى حد ما طريقة كتابة المصطلحات العربية، وقد أشرت دائماً من خلال العلامة المناسبة إلى الأحرف الطويلة، وليس من خلال علامة المد ولكنى لم أفرق بين القصيرة والقصيرة جداً. ولما كانت بعض الأحرف العبرية الساكنة يكون لها نطقان أو صوتان فلقد كتبتها بالطريقة التى اعتبرتها الأفضل بالنسبة لغير المتخصص. ولأجل هذا فلقد استخدمت، متى كان ذلك ممكناً، الأسماء التقليدية الإسبانية مثل أبراهام وداوود وإسحاق وموسى وتلمود... إلخ. لقد قلت كثيراً جداً من استخدام علامة التنصيص وذلك فى المصطلحات التى لم تقبلها الأكاديمية وذلك عند استخدام هذه المصطلحات بمعنى أو ملول معروف بصورة قليلة أو المستخدمة بمعنى تقريبي فحسب. وعندما تستخدم المصطلحات العربية وعناوين الكتب بشكل متكرر، فإنه فى المرة الأولى لظهورها - أو عندما يكون مناسباً التأكيد عليه - فإنها تكتب بحروف مائلة، أما فى باقى المرات فتكتب بالشكل العادى. إن هذا المسلك غير علمى وقد يؤدي أحياناً إلى لون من الغموض وبخاصة فى حالة عناوين الكتب. لكن وضع خط دائماً تحت الأسماء التى تتكرر كثيراً مثل القرآن، والعهد القديم، والكتاب المقدس، والإنجيل، والميتافيزيقيا (لأرسطو)، والجمهورية (لأفلاطون)، والتهافت (للغزالي أو ابن رشد) أو التوراة ربما يحول النص المطبوع إلى شكل غير لطيف أو مريح بالنسبة لعين القارئ.

وكما قلت فى الطبعة السابقة، إن كتاباً مثل الذى بين أيدينا يمكن فقط أن يكون ثمرة لسنوات طويلة من العمل والبحث، أكثر من خمسة وثلاثين عاماً فى

ذلك الحين وتصل إلى الخمسين الآن. ومن خلال تجربتي فقد رأيت من الأفضل تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء وذلك لكبر حجمه : الجزء الأول يحتوى على الفكر فى المشرق منذ أصوله حتى القرن الثانى عشر، والجزء الثانى يحتوى على الفكر الأندلسى من القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر، والجزء الثالث يحتوى على الفكر الإسلامى بصورة عامة، السنى والشيعى والشرقى والغربى، وذلك منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من ضخامة الكتاب، فقد كنت مقلا فى ذكر المراجع، وإذا كنت فى الماضى أنكر ألف مرجع وذلك من بين ألفين تم التعامل معها، فقد حاولت هذه المرة ألا أتجاوز ألفاً وثلاثمائة، من إجمالى خمسة آلاف مرجع تقريباً. والقارئ الذى لديه فضول يمكنه أن يطالع الآلاف العديدة من البطاقات الموجودة فى أجزاء "الفهرس الإسلامى" *"Index Islamicus"*. ولكى أتجنب التكرار، فقد وضعت لكل كتاب رقماً، وعندما يتكرر ذكر الكتاب فإننا نذكر اسم المؤلف والرقم. قد تبدو بعض الطبعات التى استخدمتها قديمة، وفى بعض الأحيان قد تجاوزها الزمن. إن إعادة قراءة الكتب فى طبعاتها الجديدة من المستحيل فى كتاب كبير كهذا، وذلك باستثناء الحالات التى تشكل ضرورة لإجراء تدقيقات ضرورية قد تغير من المعنى. إن وضع أرقام صفحات الطبعات الجديدة بدون تعمق، هو أمر شائع جداً ولكنه لا يتفق مع ميولى.

وفى الطبعة السابقة وضعت قائمة غير كاملة لتوجيه الشكر لبعض الشخصيات أو الهيئات، ومع ذلك تجاوزت نصف صفحة، ولكى لا أضعاف هذه المساحة الآن فقد استغنيت عنها تماماً فى هذه الطبعة. وسوف أذكر حالتين لهما طابع شخصى جداً : الدكتورة كارمن رويث برايو بياسنتى **Carmen Ruiz Bravo-Villasante**، والتى على الرغم من مشاغلها الكثيرة، قرأت الفصول الثلاثة الأخيرة، وقد كان لها ملاحظات مناسبة تم أخذها فى الاعتبار فى هذا النص، الذى تمت مراجعته بصبر وأناة العديد من المرات من قبل زوجتى. لهاتين الاثنتين وللهيئات والأشخاص الذين ساعدوني أوجه شكرى وامتنانى.

٤ - بعض الملاحظات حول الفكر الإسلامى المعاصر :

من الأمور التى قد تثير الضيق والغيط الزعم بأن كتابًا ما يمثل عملاً رائدًا، لكن ليس من المناسب كذلك أن يفهم الصمت على أنه عدم تقدير لتلك الأعمال. حيث يتم من خلال القول والكتابة الوقوع فى السلوك الإسبانى الشائع الخاص بالتقليل من قيمة الأشياء الخاصة بنا، والاحتفاء بأعمال الغير. ليكن الأمر هكذا، إذا كانت هناك رغبة فى أن يكون الأمر كذلك، لكن هذا لا يعجبني ولا يتفق مع نوقى. ولهذا، فإننى يجب أن أقول إننى لم أسمع عن كتاب عن تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى يعالج كل ذلك الفكر، منذ بدء نزول القرآن وحتى يومنا هذا، ويصدق هذا القول على الأقل على ما كُتِبَ بالألمانية، والعربية، والفرنسية، والإنجليزية، والإيطالية، والبرتغالية والفارسية. بعض الكتب يقتصر على دراسة الفكر السنى، وينتهى بابن رشد (القرن الثانى عشر) أو ابن خلدون (القرن الرابع عشر) والبعض الآخر يقوم بقفزة قاتلة تقريبًا حيث ينطلق من تلك التواريخ إلى أيامنا هذه، وتبقى الفترة الوسطى بدون معالجة، أو يطيل فى الحديث عن الفكر الشيعى والتصوف أو الباطنية. هناك عمل واحد قام بتأليفه زميلى العزيز الراحل هـ. كوربان عن الإسلام الإيرانى "*Islam iranien*"، وهو فى أربعة أجزاء حيث يقدم دراسة للفكر الإيرانى منذ بداياته حتى عام ١٩٧٠م. وفى اللغة العربية حاولت بعض الكتب القيام بتقديم كامل وشامل وعالمى، ولكن المقابلة بين ما هو سنى وما هو شيعى ورفض الفكر المتأثر بالغرب، والموقف الأيديولوجى للمؤلفين، كل ذلك ضيع تلك المحاولات.

فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب (١٩٨١)، والتى انتهيت من كتابتها عام ١٩٧٩، وذلك كما جاء فى المقدمة، ذكرت حوالى ثلاثين ناقدًا ومفكرًا من العالم الإسلامى المعاصر، وكل هؤلاء تقريبًا لم يتم ذكرهم فى الكتب التى تعاملت مع الموضوع بشكل عام، سواء الغربية أو الإسلامية، وفى العديد من الحالات كان العرض الذى قدمته يتفق مع الأفكار التى لخصوها لى بأنفسهم بناء على طلب منى. فى هذه الطبعة اقترب عدد المؤلفين المذكورين من الخمسين كاتبًا. ولم تكن

نيتي في الماضي وليس رغبتى الآن في أن يعرف بذلك المؤلفون الآخرون الذين تجاهلوهم، وإنما كان هدفي هو أن أقدم واقع الحياة الفكرية في العالم الإسلامي سواء في الماضي أو في الحاضر، تبعاً لمعرفتي وفهمي المحدود وفقاً للقدرات الإنسانية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن أضيف شيئاً آخر، وأعتقد أنه ضروري وذلك لتكوين فكرة ما عن الوضع الحالي للفكر في العالم الإسلامي. وهو ما سوف أشرحه في السطور التالية.

عندما رغبت في اختصار طبيعة الثقافة العربية الإسلامية في العصور الوسطى في الأندلس، كتبت عام ١٩٩٢ أن الثقافة العربية الإسلامية بصورة إجمالية كانت متفوقة لدرجة كبيرة، وقد وصل ذلك إلى أن تكون متقدمة على الثقافة اللاتينية المسيحية المعاصرة لها بفترة قد تصل إلى قرن ونصف. ولكن كيف فقدت تقدمها، بل وتأخرت عن الأخيرة بفترة تصل إلى قرن ونصف عندما أضاء عصر النهضة جنبا إلى جنباً؟ وبحماس فترة الشباب كتبت منذ أكثر من أربعين عاماً ونشر ذلك باللغة الألمانية أنه من الناحية الثقافية فإن قرطبة عاصمة الخلافة (في القرن العاشر) يمكن أن تُقارن بباريس في القرن الثالث عشر. إن هذا الأمر كان صحيحاً من الناحية الثقافية لكن من ناحية الفكر كان فيه شيء من المبالغة. لكن ما كان منتشرًا ومعروفًا في الأندلس في عصر ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)، احتاج لكل القرن الثالث عشر وجزء من القرن الرابع عشر ليتم استيعابه وهضمه من قبل الفكر اللاتيني المسيحي في العصور الوسطى.

إن ابن رشد الذي استُخدم فكره كثيرًا وبشكل جاوز الحدود المعقولة من قبل دارسي الفلسفة اللاتينيين لم يكن عالمًا سانجًا. وكما سنرى ذلك فيما بعد في الفصل الخاص به، فقد كان مطمئنًا جدًا وواقفًا وعلى يقين بقيمة الثقافة الأندلسية وقيمة الفكر الفلسفي، كذلك كان متأكدًا من الفضل المزرى للأشكال السياسية في العالم الإسلامي. لقد كان الشكل السائد في ممارسة الحكم في الدول الإسلامية هو سيطرة طبقة من الأغنياء، وإن لم يكن ذلك في كثير من الأحيان، أما في أغلب الأحيان فقد كان الحكام قلة فاسدة وتردت الحياة السياسية بشكل سريع وأخذت أشكالاً غوغائية واستبدادية. ومن الضروري أن ابن رشد كان متأكدًا تمامًا من هذا، ولهذا فقد عبر

عن ذلك بوضوح وبأسماء محددة، حيث استعمل تلك الأسماء في كتاب [أهداه] للسلطان الموحدى عندما عمل لديه طبيباً ووزيراً.

بعد ذلك بقرن ونصف، كتب ابن خلدون (١٣٣٤-١٤٠٦)، وربما بدون أن يرغب في ذلك، أول كتاب معروف في فلسفة التاريخ، إذ إن أعمال القديس أوغسطين لم تكن في الفلسفة وإنما كانت في علم اللاهوت. وأن من يقرأ مقدمته العملاقة، وليس المختصرات التى تتحدث عنها (بما في ذلك المختصر الموجود في هذا الكتاب)، سيجد أنها عبارة عن تحليل عميق ومكثف للتاريخ، من خلال وعى واضح وتام لحالة من التدهور والانحطاط، وقد وصل هذا لدرجة أنه أحياناً خانته قلمه وأشار إلى أنه عرف أن العلوم الفلسفية كانت تدرس بكثرة في أوروبا، وأن الفلسفة تنهض وأن الجامعات يتزايد عددها. لقد فقد العالم الإسلامى حينذاك ميزة تقدمه الزمنى من الناحية الثقافية.

ويجب علينا ألا ننخدع بالموضات الغبية البلهاء. فالصحيح أنه في منتصف القرن الرابع عشر، بعد عام ١٣٦٣، أنهى محمد الخامس ملك غرناطة إنشاء الحمراء على خير وجه، لقد كانت إحدى عجائب الدنيا، ولولا أن البشر قد دمروها ما كانت لتختفى أبداً. لكن هذا الأمر يجب أن يُستخدم في حدوده، إن أضواء الإسلام لم تعد تصل إلى أوروبا التى كانت قد أخذت تسير في طرق مختلفة تماماً. إن ابن الخطيب وهو الكاتب المتعدد المواهب والذكى والداهية، كان عالماً جداً وفوق ذلك كان سيئ الحظ، كان على علم بخبر وباء الطاعون الذى اجتاح أوروبا في ذلك الوقت، كما كان في إمكانه أن يعرف الكثير من الأمور الأخرى وبصورة أكثر من زملائه في أوروبا المسيحية. لم يعد هناك مترجمون يترجمون الكتب إلى اللاتينية، ولا آخرون يصوغون تلك الكتب في لغة واضحة. وأنا مصمم على تقديراتي هذه: في بداية القرن السادس عشر، كانت العلوم والفلسفة الأوروبية قد تقدمت على العالم الإسلامى بقرن ونصف من الزمن.

وفي نهاية القرن الثامن عشر بدأت تظهر في العالم الإسلامى إشارات غامضة وحائرة كانت تشير إلى رغبته في تجديد مسيرته الثقافية. ولقد شهد القرن

التاسع عشر كله وما مضى من القرن العشرين الذى قارب على الانتهاء صراعًا مريّرًا من أجل عملية التجديد، لقد كان هذا الصراع حادًا لدرجة أن استُخدمت عقوبة الإعدام كوسيلة لمناهضة ذلك التجديد. ومع ذلك، فكما هو معروف لا يمكن أن تحدث عملية تجديد ثقافى بدون وجود قاعدة مما اعتاد الناس على تسميته فلسفة أو فكرًا. إنه من الممكن أن يتم استخدام التوجهات أو الثقافات الحديثة والأنشطة العملية والتقنيات والوسائل والنظم العلمية أو أن تستورد لكن بدون أن يكون لذلك أصل فى الفكر ذاته، فى هذه الحالة فإن الثقافة الناتجة ستكون ما بين ثقافة محتضرة أو رخوة. ولكى ندرك ذلك يجب أن نقرأ كتابات النقاد والمفكرين العرب فى وقتنا الحاضر الذين يتناولهم المؤلفون على طريقة مصارعى الثيران عديمى الخبرة: بدون جهد حقيقى فى المعالجة وبدون اعتدال فى النتائج. إن هذا ينطبق أيضًا على العالم الغربى، ينطبق على ثقافتنا المغرورة والمدعية، الممثلة جدًا بأفكار عن نهاية الأيديولوجيات، والمغرورة والمقتتعة جدًا بموت الفلسفة، والسعيدة جدًا بنهاية التاريخ القريبة جدًا، لكن هذا ليس موضوع دراستنا.

ومن وجهة نظرى أن سبب الوضع الحالى الذى بينته فى العالم الإسلامى هو حدوث تدهور فى جزء أساسى من العلم والفلسفة، وأن حل المشكلة الأساسية للوضع الاجتماعية للفكر هو فقط الذى سوف يسمح أو يأذن بفجر جديد فى العالم الإسلامى إن شاء الله.

مدريد ١ مارس ١٩٩٥م

١ - منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر في المشرق

الفصل الأول

الأصول الجوهرية للفكر الإسلامي

١- الجزيرة العربية، مهد العرب والإسلام

لقد ظهر الإسلام فى القرن السابع الميلادى فى شبه الجزيرة العربية، فى مثلث طويل يمكن أن تقع رؤوس أضلاعه فى مدن مكة والطائف والمدينة التى كانت تُدعى حينذاك "يثرب". إن انتشاره السريع والواسع نسبيا جعل إسهام العرب كسلالة وجنس محدودًا جدًا، حيث شكل الإسهام البيولوجى العربى نقاط دماء قليلة، لكن لم يحدث مثل ذلك فى الإسلام الثقافى، لأن اللغة العربية وتراثها الأدبى، وبعض الأشكال العربية الاجتماعية أثرت بصورة حاسمة جدا فيما بعد فى الأمة الإسلامية كلها.

إن التحديد الدقيق للدور الاجتماعى لشعوب شبه الجزيرة العربية فى تكوين وتشكيل الشعوب السامية أمر صعب جدا، لكن يبدو أن أسهل الفروض هو القول بأنهم ينتمون لذلك الإقليم، والذي يأخذ تكوينه الجغرافى شكلا مربعا مكونا من هضاب صحراوية محصورة بسلسلة من الجبال ومحاطة بسواحل صخرية، ذات موانئ طبيعية قليلة جدا. إن مركزها المتوسط فى منطقة الصحارى - التى تمتد من الجنوب الغربى حتى الشمال الغربى، ومن الصحراء الغربية حتى الصحارى الموجودة فى شرق سيبيريا - يجعل شبه الجزيرة تقع خارج إقليم الأمطار الغزيرة الدورية. والسحب، القليلة جدا، التى تصل حتى شواطئها تجد أمامها سلاسل الجبال القريبة والموازية للبحر. إن هذه الظروف المناخية القاسية تفسر بصورة كافية هجرات الشعوب السامية نحو الأقاليم التى عرفت فيما بعد بوادى الهلال الخصيب. إن عدم اتصال صحارى الجزيرة العربية والصحارى السورية والعراقية جعل طريقى الهجرة الرئيسيين - واللذين سيتحولان فيما بعد إلى طريق القوافل التجارية - هما خليج العقبة والخليج العربى أو الفارسى. وقبل الميلاد بأربعة آلاف سنة تقريبًا هاجرت بعض القبائل إلى المناطق الخاصة بنهرى دجلة والفرات.

إن التراث العبري، وربما يكون ذا أصل عراقي، حدد مكان إقامة قوم إبراهيم في أوركايش "Ur-Qaddis"، في المنطقة الكلدانية أو البابلية.

قبل انتشار الإسلام كان للعرب ثلاثة عصور ثقافية مهمة وهي: الحميرية، وثقافة ثمود، والنبطية^(١) nabatea. ومن الناحية التاريخية يبدو الحميريون كشعب يعيش في الحضر ويمارس الزراعة والتجارة، حيث كانوا يعيشون في المنطقة التي توجد في طريق تجارة العطور والبهارات القادمة من جنوب آسيا وشبه الجزيرة الهندية. ونعرف عن الحميريين بعض الأساطير القديمة جدا، وأطلال سد مأرب، والقصص المنسوبة لقوم تُبَع، والذين انتمت إليهم بلقيس، ملكة سبأ المفترضة، التي جاء ذكرها في "كتاب الملوك". أما بالنسبة لثمود فقد بقي لنا منهم بقايا أثرية مهمة، وبخاصة الموجودة في ثمود [بالميرا Palmira]، والتي تبين لنا تطورهم الاجتماعي والثقافي، حيث تتفق في أصولها مع الحضارات العراقية والفارسية وذلك من ناحية الشرق، أما من ناحية الغرب فقد تأثرت بالحضارة الإغريقية والرومانية، كذلك تصف حياتهم في الحضر وعملهم بالتجارة. وفيما يتعلق بالنبطيين فقد وصلتنا آثار ثقافية مهمة، بعضها قديم ويعكس حالة من الازدهار، مثل آثار مدينة بئرا Petra المكونة من سراديب، تمثل إحدى العجائب، والتي من الممكن أن يكون بها إسهامات عراقية، حيث تغطيها في العصر الحالي إبداعات العصر الإغريقي-الروماني.

ومع ذلك، فمن الخطأ الكبير أن نفترض أن باقي عرب شبه الجزيرة العربية قد بقوا دائما منعزلين تماما عن الشعوب المجاورة لهم، حيث إن القوافل والتجارة تمنع حدوث ذلك. ومن الضروري أن تكون لبعض هذه المجموعات علاقات قوية جدا مع أناس من أهل الكتاب من المسيحيين واليهود. وبالنسبة لما يتعلق بالحالة الأولى، أي المسيحيين، يجب أن نذكر العباديين في الحيرة والغسانيين في غسان الذين كانوا عربا ومسيحيين. ولقد مارس العباديون، وهم من أتباع المذهب النسطوري، تأثيرا ثقافيا واضحا. أما في الحالة الثانية، الخاصة باليهود، فإذا قبلنا

(١) الأنباط قوم من العرب الرحل هاجروا من شبه الجزيرة العربية واستوطنوا جنوب الشام . (المراجع)

ما يتعلق بالنفوذ اليهودي في يثرب، فليس من الغريب أن نفترض أنه لم يكن كل يهود المدينة من السلالة اليهودية، وأنه من الممكن جدا أن يكون من بينهم عربٌ قداماء قد اعتنقوا دين موسى.

إن كل هذا لا يمنع أن نعتبر أن الوضع الجغرافي للجزيرة العربية سهل وساعد على أن تبقى بعيدة عن التأثير الاجتماعي المباشر للشعوب القديمة الغازية المهمة. إن كلا من المصريين والعراقيين قد عبروا خليج العقبة، أما التأثير الفارسي فلم يتجاوز بعض المدن الحدودية والبحرية، أما الأثيوبيون فقد احتلوا جزءاً من جنوب الجزيرة العربية ولم يكن ذلك لفترة طويلة، ويقال إن الإسكندر الأكبر قد مات وهو يُعد حملة لغزو شبه الجزيرة العربية، أما الرومان فلم يتجاوزوا حدود النبطية. ولهذا بقي جزء كبير جداً من شبه الجزيرة مغلقاً بصحاريه ومجهولاً من قبل الخارج، باستثناء مراكز التجارة. وإذا تجاوزنا تلك المراكز، فإننا نجد طرق الصحراء الموحشة تنتشر بها الواحات والقليل من الآبار، حيث لا يوجد بها شيء أكثر من الطين والقربة والحصيرة والشعر والحب وممارسة أعمال السلب والنهب. وتحكى أسطورة قديمة أن الله عندما كان يوزع النجوم في السماء تمزق الخرج الملىء بالنجوم فوق الصحاري العربية، ولهذا فإن سماءها تبدو أكثر نجومًا من غيرها، وقرب مدخل الخيمة وتحت الأفق اللامع ربما يكون قد وُلِدَ الشعر العربي الذي يعود إيقاعه الأول البطيء إلى خطوات الجمل البطيئة. وتبعًا للتراث، الذي أصبح بعد انتشار الإسلام موضع اقتناع، من السماء المليئة بالنجوم ومن خطوات الجمل ومن الوحشة والوحدة التي تصاحب القافلة يمكن أن تكون قد وُلدت القصيدة الجاهلية، التي تتغنى بأمجاد القبائل، والأطلال المهجورة، والتي يوقظ رمادها الدافئ نكري المحبوبة.

إن الدين الجاهلي، وإن كان غير معروف بصورة كافية، كان يمثل مرحلة الإيمان بأشكال متعددة من الآلهة والقيام بأعمال هرج أثناء أداء الشعائر، وذلك في عملية تطور الأديان. إن الطابع المقدس لمكة يمكن أن يكون قديمًا إلى حد ما، ويعود إلى وجود ثلاثة أشياء مقدسة: الحجر الأسود، وهو موجود في بناء صغير

يُعرف بالكعبة، ومقام إبراهيم، وبئر زمزم التي يبدو أنها مفتوحة فوق مجرى مائى تحت الأرض. ومن المحتمل أن يكون قد وجد إله للمدينة، أى مكة، وربما تمثل فى "اللات" التي كان المكيون يحبونها كثيراً. ولكن بسبب سوق القوافل الكبير الذى كان يمثل طابعاً لتلك المدينة، فإنه بالإضافة إلى معبودات المدينة وإلهها، فإن أرجاء الحرم قد اتسعت للعديد من الآلهة القليلة وكذلك الآلهة الأخرى الخاصة بشعوب أخرى، وبعضها مجموع فى شكل ثلاثيات، مثلما كان يوجد فى المعتقدات البابلية المتعلقة بنشأة الكون. ومن بين شعائرهم يجب أن نذكر الأضحية، وتقديس السابقين والمواكب الدينية والحج. وحول الوضع الاجتماعى نعرف بعض التفاصيل التى حفظها لنا التراث الإسلامى أو يمكن استنتاجها منه، حيث يوصفون بأنهم رجال كرماء وشجعان ويتعاملون بشهامة مع المرأة والضعفاء، ويوفون بالوعود، لكن من ناحية أخرى يوصفون بأنهم أصحاب شهوات جامحة ومفرطة حيث يتزوجون بدون حدود، مهرة فى القمار، ومعربدون ومتعجرفون وحقودون وسكارى. لكن القصائد الجاهلية تحكى قصص الحب الرومانسى والأفلاطونى، وهى لا تتفق مع كونهم عباداً لشهواتهم، وهم يتزوجون كثيراً وتنتشر بين بعضهم الدعارة المغطاة تحت نوع من الزواج الذى يستمر لمدة يوم واحد.

ومن الصعب جداً رسم خريطة اجتماعية (للعرب قبل الإسلام) انطلاقاً من بعض الأساطير وأوجه اللوم التى وجهتها لهم المصادر الإسلامية، وبعض القصائد التى يوجد اليوم الكثير من الشكوك حول نصها الحالى. وعلى أى حال فهذه القصائد هى عبارة عن نموذج من البراعة الدقيقة والصارمة، حيث كان يستعمل الشاعر الكنايات المعقدة جداً، ولكنه لم يكن يترك أى فرصة للإبداع الشعرى. إن الخيال، الذى ينسب له فقط من لم يقرأ تلك القصائد، غائب تماماً. إن جمال تلك القصائد يكمن فى أنها ملاحظة حسية حادة للواقع الطبيعى، وقد تمت صياغتها من خلال تنسيق دقيق من الالتزام الشعرى الخالص. وعلى الرغم من أنها قد تكون عبارة عن تشبيه وككل التشبيهات فإنها ليست كاملة، ولهذا فإن استعارات الشعر الجاهلى التى هى من الناحية الظاهرية جميلة ولذيذة تتبع دائماً عملية تدرج للأقل، فما هو حى يتحول إلى شىء خامل، مثل ما سيحدث فيما بعد مع النباتات النضرة

التي سترسم في الأعمال الهندسية المعقدة في فن الأرابيسك، أو ملاحاة الشامات في الوجه النسائي تتحول إلى نقاط من الحبر لكاتب ذي مزاج متقلب. إن كل معانى الجسم النسائي يتم اختصارها في النخلة الرشيقة [خصر] وهي تهتز فوق الكثيب [الأرداف العريضة].

٢- المفهوم الجاهلى عن العالم:

نظرًا لما ذكرناه فيما مضى حول تعدد أشكال الآلهة والاعتماد على الهرج pandemonismo في أداء الشعائر في الدين في الفترة السابقة على الإسلام، وكذلك المعلومات التاريخية القليلة والمكررة، فإن الملمح الرئيسى للمفهوم العربى الجاهلى عن الكون يتركز في الشعور القبلى والاعتقاد في مصير حتمى. إن الوجود القبلى القديم، الذى تحول الى طابع تقليدى، قد ترك أثره في الروح التى تسمى بعربى، واحتفظ حتى اليوم بالأسماء القديمة للقبائل. إن الرابط الأكبر للمعايشة هو مدى القرابة: سواء من ناحية الدم أو الرضاعة أو التبنى أو الموالاة. إن الأمر - كما سيشرح ذلك ابن خلدون فيما بعد - عبارة عن نظام اجتماعى تقليدى للإنسان البدوى الذى يعيش في الصحراء، تلك الصحراء التى هى بمثابة المعلم الأكبر للحياة الأخلاقية. أما المدينة فهى السوق العابر، حيث يفقد سكان المدينة قوة الترابط الاجتماعى، ويتحولون إلى برجوازيين ويتخلون عن القيم، إلا قيمة واحدة وهى الخاصة بالمال. هكذا رأى المسلمون الأوائل كفار مكة وسوف يقول ذلك ابن خلدون فيما بعد حول الأندلسيين. إن البوتقة التى يتم فيها صياغة النظام الاجتماعى للإنسان الجاهلى هى الصحراء.

وإذا كان كل المجهود المبذول لأجل البقاء الفردى والاجتماعى شاقا، فإنه يكون أكثر مشقة في الصحراء: حيث يكون غذاء الإنسان وحيواناته قليلاً وفقيراً وشحيحاً، وقد يكون نادراً. إن الحاجة تدفعه بسوط الجوع، فالماء نفسه قليل ويُعتبر كنزاً معدوداً ومحدوداً. كذلك فإن الصحراء غير مستقرة ومتقلبة، إن عاصفة غير منتظرة يمكن أن تمحو آثار الطرق وتردم وتطمس الآبار. إن الشعور بعدم الأمان

فى الصحراء؁ وهو شعور عميق جدا؁ يجبر على قبول مصير سرى وغماض؁ يترك سماته سواء فى الأشياء أو الناس. إن الجبرية تشير إلى الهوة العميقة الوجودية بين الواقع القريب والواقع البعيد؁ بين ما يحدث وبين ما نريد؁ بين من يأمر وبين من يجب أن يطيع. إن الحرية الشخصية الوحيدة الباقية هى حرية الشكوى؁ التى استخدمها الشعراء الجاهليون بكرم. إن المقارنة مع مفهوم الكون العبرى واليونانى [الإغريقى] سوف يبين بشكل أفضل مفهوم الكون العربى.

كان العبرانيون أيضاً شعباً من البدو الرحل الذين يقومون برعى الأغنام والماعز ويعيشون فى الصحراء؁ ولكنهم وصلوا إلى الاعتقاد بفكرة وجود إله عالمى "يهوه - إلهيم" "Yahwe - Elohim"؁ على كل شىء قدير؁ تحدث إليهم عن طريق إبراهيم وموسى؁ حيث منحهم عهده ووعدهم بالإخلاص ووعدهم بأراض خصبة جداً بها "لبن وعسل"؁ وقد برروا احتلالهم لأرض كنعان انطلاقاً من ذلك العهد وحاولوا الانفراد بها . أما الإغريق؁ فعلى الرغم من تصورهم المعقد لنشأة الكون والذى يقوم على وجود إله له؁ فإنهم قد اعتقدوا أن الكون أزلى؁ وإن كان قابلاً للتغيير؁ تتبع إمكانياته من طبيعة أساسية تمثل أصل الأشياء. ولم يكن لدى العرب الجاهليين "عهد" من الله؁ فلم يفجر لهم أحد الماء من بين الحجارة ولم يقدم لهم أحد هدية المن والسلوى؁ كما لم يبعث أحد فيالق الملائكة لمساعدتهم. ومن الصعب تفسير (طبيعة) الصحراء انطلاقاً من فكرة افتراض وجود ذات دائمة تبقى على الرغم من التغييرات الطارئة. ولهذا كان هناك شعور وجودى بفقدان الحماية لدى الإنسان الذى يعيش فى الصحراء قبل أن يبعث الله رسالته إليه وكان هذا الاقتناع مطلقاً. هل بقى شىء من هذا لدى العرب بعد إسلامهم ؟ لا شك فى أن الإجابة تكون بالإثبات لكن مع التوضيح. لقد كان ابن رشد يعتقد؁ وقد كتب ذلك؁ أن الصحراء تنشئ رجالاً فقراء ولكن لديهم طموح كبير وأقوياء وذلك من الناحية الاجتماعية؁ وهذا ما "جعل أمير العرب يهزم ملك الفرس". لكن؁ عندما جاء الجيل الثالث؁ وقد تحقق له الرخاء والثروة فإن التدهور قد قضى على كل شىء.

إن العرب يضيعون حياتهم من خلال تبديد طاقاتهم بإسراف في مغامرات لا طائل من ورائها، وإذا لم يحالفهم الحظ ويساعدهم فإنهم يستسلمون للموت بدون أن يشكوا، كما عبرت عن ذلك قصائدهم القديمة. ويبدو أنه في المنطقة الموجودة تحت النجوم لا يوجد إلا مستوى وجودي واحد: فالإنسان لا يمثل قمة الطبيعة كما كان يعتقد الإغريق، كما أنه ليس مخلوقاً لكي يكون سيد الوجود كما كان يعتقد العبرانيون. الأشياء في حقيقتها ليست ذات جوهر دائم وإنما هي أشباح ونجوم سريعة الزوال تتلاشى بالليل. والوسط البيئي ليس طبيعة، قوة مولدة لذاتها، وليس له الجدية القديمة، كما هو في التصور الإغريقي للكون. إن آثار كل ذلك تبدو في الفلسفة والعلوم والفن. وفيما بعد عند محاولة إثبات وجود الله سوف يتم الانطلاق من إمكانية الحدث: أنه لم يكن يوجد في العالم شيء متماسك، وكل شيء يقبل التغير إلا الله، وهذا ما سوف يقوله ابن سينا فيما بعد مستشهداً بآيات من القرآن، ومن هنا تبدأ بعض الصعوبات الخاصة بشرح كيفية الخلق من وجهة نظر فلسفية. حيث إن الخلق لا يمكن أن ينفصل بصورة مطلقة عن الله، حيث لا يكون له وجود في هذه الحالة، ولما كان من غير المعقول الخلط بين المخلوق والخالق، فإن العالم يبقى تابعاً لخيط المنبع. وإن الفيزياء العربية الإسلامية على الرغم من تبعيتها للفيزياء القديمة، سوف يكون من بين محاسنها استعمالها الكبير للناحية التجريبية، أما علم الرياضيات فسيتحول من علم كميات إلى علم علاقات: فالحساب سيتحول إلى جبر، والهندسة إلى علم حساب المثلثات.

أما الفن فسيكون براقاً وفاتناً وذلك عند النظرة الأولى، حتى إذا قمنا بتجريده من وجود شخصية المبدع، الفنان. وقد حدث له بشكل سريع عملية تجريد وفقدان لشخصية المبدع حيث تغلبت فيه الأشكال الهندسية الخالصة، حيث مثل رمزية عملية الخلق، والكون والحياة. هذا ما نراه في القبة ذات الرموز الباطنية لقاعة السفراء في قصر الحمراء، والتي فسر رموزها بصورة رائعة الأستاذ كابانيلاس^(*) وعلى الرغم من كل شيء فإن الفن المعماري الخاص بالقصور سوف يذكر قليلاً

(*) هو الدكتور داريو كابانيلاس الذي كتب عدة دراسات منها "الموريسكي الغرناطي ألونسو ديل كاستيو".
(المراجع)

بالخيام البدوية القديمة: حيث سينشئ كل أمير قصره أو مقصورته بجانب قصر أبيه، وعندما لا تسمح الحالة الاقتصادية أو التدهور بذلك الترف فسوف يغير ديكورات القصر، كما كان يغير سجاد خيمة أبيه. أما التقديم الجمالي فسيواجه بصورة مباشرة إلى الحواس؛ وسوف يفضل ما ينفذ من خلال العينين: اللون الفاتح، الذي قد ترفضه أعيننا إذا كان قد استعاد قوته. أما العناصر الديكورية فسوف تغطي على كل شيء، حيث سيتم استخدام المواد الإنشائية التي لا قيمة لها وإن كانت شديدة التحمل، مثل التراب المدقوق، الذي تغطيه أفخم الأشياء، ويمكن القول بأن قصر الحمراء ما هو إلا كمية كبيرة من التراب الأحمر الهش [وإن كان قد تم تركيبه بصورة رائعة ومتماسكة] وتم كسوته بالسيراميك والرخام والجص ذي الألوان المتعددة بدقة في التركيب وتم تجميله بكتابات رائعة. ويبقى دائما جو متحرك وغير محدد، مثل الأحرف المتحركة الثلاثة الموجودة في الأبجدية، ومثل الألوان الأصلية لطلائه والطبيعة المفترضة للحديقة، حيث يمثل نصفها جنة وارفة، والنصف الآخر بستانا لذيذا، ولهذا فليس من الغريب أن نجد أن الباذنجان في الشعر يصاحب الورد.

٣ - مكانة الإسلام في تاريخ الأديان:

من وجهة نظر الإسلام هناك دين واحد فقط صحيح وصل للبشر منذ آدم حتى محمد، خاتم الرسل. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يوجد شك في أن الظروف التي تم فيها الوحي لمحمد كانت هي الوضع الاجتماعي [وبالتالي الديني] للعرب الذين عاشوا في نهاية القرن السادس من الميلاد وهي حالة وسط بين حياة البدو الرحل الذين يعملون في تجارة القوافل وبالرعي (للأغنام والماعز) وبين الحياة في عدد محدود من المراكز الحضرية. ومن وجهة نظر إنسانية بحتة [وقد أكد محمد دائما أنه بشر فقط] فإن نبي العرب أثبت أنه يعرف بشكل عميق شخصية معاصريه. وأيضا فإن الإسلام قد صاغ حياة أمة العرب وأدخلها بشكل نهائي وكامل في التاريخ. ومع ذلك، فإن الرؤية المعاصرة للبنية الأصلية للإسلام

تشوشها بعض الظواهر التاريخية المهمة: مثل الأسطورة الذهبية حول انتشاره السريع والرائع، وكذلك تبنيه (وتمثله) لأشكال اجتماعية تقليدية سابقة وتالية على شروق شمس الإسلام، وكذلك اقتصاره على أن يكون شكلاً مشتقاً من الديانتين اليهودية والمسيحية وتبنيه لنمط عقلاني مفترض يفوق ما هو موجود في المسيحية.

١- الأسطورة الذهبية حول إسلام متماسك وبدون خلافات، والذي نتج من خلال ضربة واحد، مسلح بصورة جيدة مثل أتينا *Atenea* الموجودة على رأس زيوس *Zeus*، والذي فتح كل العالم القديم في غمضة عين، بمجد كبير وخسارة لا تذكر، هذا الأمر هو عبارة عن أسطورة من المحتمل أنه قد تم وضعها في بداية العصر العباسي، وقد بينت الأبحاث الحديثة بوضوح عدم تماسك هذه الأسطورة الذهبية.

٢- إن العقيدة الفطرية للجماهير المسلمة في الماضي وفي الحاضر اعتبرت كثيراً من التقاليد الاجتماعية ذات الأصل العربي وأخرى تالية على الإسلام كأشياء إسلامية . ويجتهد منظرو الأصولية الإسلامية في ربط تلك العادات الاجتماعية بنصوص قرآنية أو بأحاديث منسوبة للرسول، ولكن ذلك يمكن أن يكون ممكناً إذا تجاهلنا أو زيفنا التاريخ.

٣- صحيح أنه يوجد تشابه بين بعض الآيات القرآنية وبعض الفقرات في العهد القديم والإنجيل، ولكن أن يستنتج من ذلك أن محمداً كان كذاباً [وهو افتراض لا يوجد اليوم من يؤيده]، وأن الإسلام هو توليفة توفيقية يهودية مسيحية معربة أو أنه نحلة مزيفة مسيحية معارضة للتثليث، كل ذلك لا يصمد لتحليل تاريخي وعقدي جاد.

٤- أما العقلانية اللاهوتية المفترضة في الإسلام مقارنة بالمسيحية، وبالتالي طابعه كدين له مستقبل اجتماعي كبير، تنطلق من افتراض لم يتم التحقق من مدى صحته: إن الأديان تتجه نحو المزيد من العقلانية، وأنه في المستقبل لن يبقى إلا تلك الأديان التي تحتوي على القليل من الأسرار، حتى تختفي كل الأشكال الدينية. إن كل هذا يضطرنا إلى أن نعالج القضية [الظاهرة] الدينية من بداياتها المحتملة.

أ - التقديم التاريخي للتدين:

تمثل الظاهرة الدينية سواء بالنسبة للأدريين "Agnosticos" والمتدينين شيئاً يحدث في التاريخ، كما أنها تمثل، في آن واحد، طريقة اجتماعية وموقفًا شخصيًا. وفي الحقيقة فإن الإنسان هو كائن حي كغيره من الكائنات موجود في وسط طبيعي ويمتلك الشروط الثلاثة المتعلقة بتلك الشخصية وذلك الوضع وهي: أن تكون لديه القابلية على أن يتم إثارتها من قبل الوسط الذي يعيش فيه، وأن يكون لديه طريقة يعيش بها في ذلك الوسط (علاقة خاصة)، وأن تكون لديه بنية مرنة . وكل الكائنات الحية تعيش في وسطها وتستطيع التكيف على طريقة معينة خاصة بالطبيعة، وهو ما يفرض عليها تغيرات محددة في بنيتها، وكل تلك الكائنات تغير وتبدل تقريباً ذلك الوسط. لكن العلاقة المميزة للإنسان هي ذكاؤه، فهو يفهم ويحس، وأنه باستخدام ذلك الذكاء تغير من حيوان صياد وقاتل إلى حيوان آخر مغير للوسط الطبيعي لمصلحته، وبخاصة منذ اكتشاف الزراعة. ومن هنا فإن الإنسان لا يرى العالم كوسيلة بسيطة وإنما كواقع. إن استخدام الذكاء بصورة أساسية لفهم الواقع، يسمح بمواجهة الأشياء كأجزاء مفهومة من الواقع (كوقائع) وليس كمحفزات بسيطة يقوم برد الفعل نحوها. وهذا يسمح للإنسان باستقلال نسبي نحو المحفز، وبأن يوجد مجالاً له طابع خاص به: وهو الخصوصية. وبهذه الطريقة فإن الإنسان بالتحديد يعتبر موجوداً - مفروضاً - في الواقع وهو قادر على القيام بأعمال - تصرفات - يعتبرها شخصية جداً، على الرغم من أنه يعرف أنها تشبه تصرفات أمثاله من الأشخاص الآخرين. ولكن سواء عرف ذلك أم لا، فإن الفاعل المنفذ لتصرف معين يبقى متأثراً به، وبالتالي فإن هذا الواقع وبالتالي الوسط [والذي لم يعد طبيعياً فقط وإنما اجتماعياً] يشكلنا، ونعتمد على الواقع من خلال ثلاثة أبعاد:

١ - من حيث إنه يمثل غاية نهائية [ultimidad]

٢ - من حيث إنه يجعل من الممكن أن نكون أشخاصاً وليس أفراداً فحسب.

٣ - من حيث إنه يجبرنا على أن نحقق ذواتنا (من خلال ما نمثله بالفعل).

إن هذه الرؤية للواقع، والتي يُعتبر فيها الإنسان موجودًا أو مفروضًا - إذا اعتبرناها نهاية تجعل من الممكن تحقيق شخصيتنا الخاصة وإذا اعتبرناها حافزًا على واقعنا الشخصي - يمكن أن تسمى، كما يقول / زويري، رابطة **religacion**.

في هذا المعنى فقط وبالتحديد، يمكن أن نؤكد أن كل إنسان هو كائن مرتبط (متدين) **religado**، ويعتبر هذا الطرح صحيحًا حتى في حالة اللأدريين **agnosticos**.

إن الواقع الذي يحثك به الإنسان - سواء كان على وعي بذلك بصورة كبيرة أو صغيرة - إن اشتمل بشكل متوحد وكامل على اللحظات الثلاث الأساسية التي ذكرناها سابقًا، فإنه يقدم لنا على شكل قدرة ما هو حقيقي، والذي في النهاية سوف يُرى ويُعرف على أنه إله. إن هذه القوة باعتبارها قوة عليا تجعل من الممكن تحقق كل الأشياء وفرضها، يجب أن ترى بعيدًا عن الإنسان والأشياء. لو كان صحيحًا أن الله من اختراع الإنسان، ففي هذه الحالة سيكون ذلك الاختراع أكثر الاختراعات بقاءً وفعالية، نظرًا لوجوده الدائم. (١) لكن، على أي حال فإن ما ثبت صحته هو انتماء التدين إلى نفس بنية الإنسان الشخصية، وليس بمعنى الدين الطبيعي المفترض [والذي لم يثبت مطلقًا من الناحية التاريخية، كما أنه لا يزيد عن نتيجة جدلية لافتراضات عقائدية محددة]، وإنما في المستوى الطبيعي المادي (الفيزيائي)، لكل الأديان المحددة (الوضعية) **postivistas**، وهي الأديان الوحيدة التي يمكن إثباتها من الناحية التاريخية. إن السر المصاحب للألوهية، وحتى في تلك الحالات التي تتم فيها اعتبار الطبيعة إلهًا، يوجد ويتمثل في القوة القاهرة (جبروت) للواقع كأصل ومصدر. إن هذه الصفة الطبيعية، إذا أردنا أن نسميها كذلك، للرابطة تجعل تلك الرابطة تؤثر في الإنسان وفي الأشياء كإطار للواقع أو بمعنى : العالم.

ب - الطابع التاريخي للأديان:

إن الجزء الملاحظ لظاهرة التدين من الناحية التاريخية والاجتماعية هو الأديان، بمعنى، كونها أمراً موضوعياً. وعلى الرغم من تعقد تلك الظاهرة، والتي يمكن فقط أن يتم تحليلها بتفصيل ما من خلال تاريخ الأديان الذي يتسم دائماً بالتعقيد، فإنه يمكن أن يُشار إلى مجموعتين أساسيتين وثلاث طرق للظهور أو التقديم. أما المجموعتان فهما الأديان العملية بشكل أساسي مثل الشعوذة في جميع أشكالها "Chamanismo" والأخرى الخاصة برؤية محددة للكون "cosmovisivas"، لكن يجب أن ننبه أنه أيضاً في المجموعة الأولى نجد بعض الملامح التي تشير إلى وجود مفهوم ما عن العالم. أما الطرق الثلاثة: فيمكن أن تُسمى تعدد الأشكال والحلول والتوحيد، فتعدد الأشكال يتفق مع الشرك، أما الحلول "inmanentismo" فقد يأخذ شكل ألوهية متعددة أو واحدة، ولكنه دائماً يعتبر الطبيعة إلهاء، أما التوحيد فلا يقبل وجود إله واحد فقط بل يعتبره شيئاً مخالفاً للطبيعة ويتجاوزها، وهو الذي أوجدها. وكل هذا يعني، أنه مهما كانت طبيعة الذات الإلهية، فإن مفهوم الإنسان عن الله قد تطور، بل أكثر من هذا، فإن بعض المجتمعات الإنسانية كانت على وعى بالتقديم التاريخي الخارجي وكذلك [طابعه] التاريخي الجوهري. ويكفي أن نتذكر أن بوذا وموسى وعيسى ومحمداً قد انتموا إلى لحظة تاريخية معينة وأنهم كانوا على وعى كامل بذلك، وكذلك الأديان التي أنشأوها تنتمي إلى لحظة تاريخية معينة، وهي سبب لها.

وحتى لا نخرج من المجال القريب منا نذكر نصوص سفر التكوين، وكذلك كلمات عيسى وعقيدة بولس عن كمال الزمان، ولنذكر التفرقة القرآنية بين الجاهلية [زمن الجهل وهو السابق على بعثة محمد] والإسلام [زمن الخلاص، وهو التالي لتلك البعثة]، وبالتالي تدعى أرض المؤمنين بدار السلام، أي منزل النجاة. وبالنسبة للمؤمن لا يوجد شك في أن الله كان يمكنه أن يفرض دينه مرة واحدة للأبد وبأمر واحد، كذلك لا يوجد شك في أن الأمر لم يكن هكذا، وإنما تحقق ذلك خلال الزمن. وبالنسبة للمسيحي فإن عيسى كسراً أزلماً استطاع أن يتجسد بعد خطيئة آدم، وبعد

عهد الفداء من قبل الأب، ولكن من المؤكد أيضًا أنه تجسد من مريم العذراء زوجة يوسف النجار، وأنه وُلِدَ في عهد طبرس Tiberio. كذلك فإننا نحن المسيحيين، ما إن نعلن إيماننا حتى نذكر بونثيو بيلاطس، وهو موظف عادي روماني، ولكنه يمثل علامة تاريخية رائعة.

ج- عالم النبوة:

سوف يقدم الإسلام نفسه من الناحية التاريخية كدين كوني (أي له رؤية كونية) يقوم على التوحيد وذلك من خلال مفهوم عن إله واحد بشكل مُطلق وعظيم. وقد ظهر الله للبشر منذ بدايات الإنسان من خلال الكلمة (الرسالة - الوحي) . وقبل بعثة محمد أكدت كل من الشريعة اليهودية والإنجيل المسيحي شيئًا من هذا القبيل. وهذا الظهور لله من خلال الكلمة (الرسالة) تم من الناحية التاريخية في إطار جغرافي وسياسي، والذي منذ زمن يدعى عالم النبوة: وهو مجال تاريخي متحرك جدا وتكون حدوده التقريبية تتراوح بين نهري الهند والنيل، والقوقاز والخليج الفارسي. في هذا الإطار حدثت الظواهر التاريخية الأولى المعروفة سواء للحلول [الاتحاد مع الإله] أو التوحيد. ومن المحتمل أن يكون أقدم تلك الظواهر هي حركة إصلاح الدين المصري التي قام بها إخناتون (في الفترة من ١٣٧٢ إلى ١٣٥٤ قبل الميلاد) عندما أبدل عبادة آمون رع الشريكية بعبادة آتون، وهي عبادة توحيدية واضحة ولكن ذات معنى حلولى واضح، حيث لا يوجد تفرقة واضحة بين الإله في ذاته والشمس كمنبع واصل لكل الطبيعة. ويمكن أن نقول شيئًا مشابهًا حول الحلول الاسفتي لاهورا مازدا (كإله واحد) "Ahura Mazda"، على الأقل فيما يتعلق بالرواية المعرفية لزرادشت، حيث إن النصوص الخاصة بفترة ما بعد الأسر البابلي، والمنسوبة لأسدراس ونحمياس "Esdras y Nehemias" تعتبر إله الكون المزدكي هو يهوه إلههم. ومع ذلك فإن الإله الحلولى الإيراني (٢) مصدره الدين القائم على عبادة النجوم والشمس، كما يمكن أن يلاحظ حتى الآن في عمليات

الاغتسال في (نهر) الجانج Ganges في بيناريس Benares بالهند والتي تتم عندما يشرق أول شعاع من الشمس على الغاتس gats.

والطريق نحو التوحيد المطلق ظهر أيضًا في ذلك الإطار الجغرافي التاريخي المذكور وله علاقة بالمبدأ الخاص بعالم النبوات: إن الله قد ظهر من خلال كلمته (رسالته) التي ألقاها إلى أصفياه ورسله، وبشكل ما يجب أن يسمى هذا تاريخي، وأن ما يتم الوحي به هو الحقيقة الأخيرة. وبالتالي، فبالإضافة إلى طبيعة هذه الظاهرة من حيث كونها ممكنة، وهو ما يميز كل حقيقة، فإنها في هذه الحالة تكون تابعة بشكل حاسم لأمر نهائي: ما هو آت. وعلى الرغم من كل الفروق، فإن هذه الحالة تكون صحيحة، على الأقل في أصولها بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين. إن كلا منهم يعتبر أصله التاريخي ديانة إبراهيم، ولهذا فإن العقائد الثلاث الكبرى تتمتع بأكبر قدر معروف من التاريخية سواء في شكلها الخارجي أو الجوهرى. إن جزءًا لا يُستهان به من الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية والمسلمة لها طابع تاريخي ما. إن دين إسرائيل يبدأ بقصة رحلة طويلة [ربما تكون قد امتدت لعدة قرون] وتاريخية وحقيقية في أصلها، وليس في كل تفصيلاتها، لعائلة إبراهيم، التي سميت باسمه، من الخليج الفارسي حتى أرض كنعان، بالقرب من البحر المتوسط. والأصل الأساسى للمسيحية هو قصة: مولد وحياة ووعظ وآلام وموت عيسى الناصري المخلص. أما نقطة انطلاق الإسلام فهي الهجرة: هجرة محمد عام ٦٢٢م من مكة إلى المدينة.

وبالإضافة إلى الطابع التاريخي الخارجى الظاهر بكل قوة وجود وعى واضح بالوسط الاجتماعى. إن الساميين الأكثر قدمًا قد دخلوا إلى عالم الألوهية من خلال تعدد صور الآلهة [الشرك] ونظرًا لأنهم في أصلهم الاجتماعى كانوا رعاة للأغنام وأصحاب قوافل، فإن آلهتهم كانت النجوم، القمر بالتحديد. إن أجداد عائلة إبراهيم عبدوا إلها قمرى، وكذلك كان المكيون حتى مرحلة متقدمة من بعثة محمد أوفياء لعبادة "اللات". ولكن في لحظة ما، اعتبر إبراهيم الأول إله الكون العالمى إلهاً له [من المحتمل أن يكون إله الأعلى والقريب من مستوى النجوم والذى كان

له معابد فى أماكن مرتفعة]، وسوف يُسمى الإله فيما بعد ألوهيم. وسوف يتجلى (يظهر) هذا الإله لإبراهيم من خلال كلمته (رسالته) وسوف يتحد مع شعبه من خلال العهد. إن ظهور الله من خلال كلمته (رسالته - كتبه) يعتبر مبدأ دينيا جوهريا وتاريخيا، وسوف يتم ذلك خلال الزمن تبعاً للوضع الاجتماعى والثقافى للحظة التاريخية الخاصة بكل جماعة. وهذا يعنى أن الوحي ليس إملاء من الله، وإنما هو اتصال نورانى وهو ما يستلزم ضمناً مشاركة شخصية الموحى إليهم، أى الأنبياء [بالمعنى الواسع لهذا المصطلح] ومجهودهم الفكرى والأدبى، بما فى ذلك الأنواع الأدبية للمكان والزمان. (٣)

د - تكون الدين اليهودى:

إن التحديد - بصورة دقيقة - لعملية حدوث ارتباط الإنسان مع الإله، فى شكل دينى أو آخر يمثل قضية معرفية وتاريخية. فسواء اللأثرى أو المؤمن لا يقبلان أن يكون الإله موجوداً فى الأشياء كحالة راهنة (كأمر عابر)، فالأول يفهمه على أنه عملية إسقاط لذات الإنسان، والثانى يعتقد أنه سر حقيقى (٤)، ويشرحه تبعاً لوضعه الاجتماعى. والساميون، كما سبق أن ذكرنا، كانت لديهم ألهم القبالية، التى كانت فى البداية تنتمى للنجوم، التى تظهر فى أماكن يمكن التعرف عليها والوصول إليها: مثل الكهوف، ومنابع المياه، والواحات، والارتفاعات الصغيرة، والأماكن الخضراء... إلخ. فيما بعد، اعتبر الذين استوطنوا بعض الأماكن وتجمعوا فيها إلههم إله المدينة. وتبعاً للمقولات المجموعة فى العهد القديم، فإن أحد زعماء القبائل ويدعى أبرام Abram، وبعد أن تلقى رسالة (كلمة) الله، وغير اسمه إلى إبراهيم واسم زوجته من سارة إلى ساراي، اعتبر إله الكون إلهاً قبلياً له، وهو الذى سوف يكون إله آبائنا، واسمه المعروف هو الاسم العام للإله السامى "إيل" El، واسمه العلم يمكن أن يكون الصاداي El Saday. وهو عبارة عن إله واحد للأسرة ولكنه ليس واحداً بالنسبة لكل الناس. إن التراث اليهودى والمسيحى والإسلامى كسا إله آبائنا بالشكل النهائى للإله الواحد الأحد الشخصى، والعظيم بصورة مطلقة، كما هو

فى مفهوم التوحيد: لكن الأمر لم يكن هكذا وقد قرر ذلك المؤمنون الدارسون للآديان الثلاثة بدون أن يشعروا أنهم بهذا يبتعدون أو يخالفون عقيدتهم الصحيحة أو الرأى الصائب.

وكما هو معروف، لا توجد أى مجموعة من النصوص الدينية للشعب العبرى سابقة على وقت إنشاء المملكة. وأن النصوص الإبراهيمية [حول إبراهيم، ولوط وإسحاق ويعقوب وإسرائيل] تتحدث عن إله قبلى، وهو الذى سبق أن ذكرناه إله آبائنا، وهى نصوص خاصة بالعبرانيين شبه الحضريين الذين استوطنوا بشكل سلمى أرض كنعان قبل عام ١٣٠٠ قبل الميلاد. أضيفت إلى النصوص السابقة نصوص موسوية تالية تنتمى إلى العبريين الرحل الذين، بعد عام ١٣٠٠ قبل الميلاد، اجتاحوا أرض كنعان بالقوة وسيطروا ليس على شعوب تلك الأماكن فقط وإنما أيضًا على العبرانيين الذين أصبحوا حضريين. ولكى يبرزوا تفوقهم الدينى فقد اعتبروا إله آبائنا الخاص بإبراهيم "يهوه" إلهًا لهم ولأجل ذلك دسوا (أضافوا) قصة يوسف، وكتبوا قصة مصرية عن طفولة وشباب موسى. والإله الذى نتج عن ذلك هو "يهوه - إلهوهم"، وهو إله حى (٥)، واحد، ومتفرد، وغيور على تفرده، فاعل مباشر للتاريخ وفى التاريخ (إله الجيوش)، ويبدو البعد الشخصى له فى العهد الذى أخذه على شعبه فى سيناء، ولكنه ليس إلهًا لكل البشر، حيث إنه أمر الشعب العبرى (فقط) ألا يتخذ إلهًا غير يهوه. (٦)

خلال العهد المعروف بعهد القضاة، وهو العهد الذى استقر فيه العبرانيون التابعون لجماعة موسى وهارون فى أرض كنعان، تجلت فكرة "يهوه - إلهوهم" من خلال مقارنته مع الآلهة المحلية التى كانوا يعتبرونها أقل شأنًا. وفقط عندما أقام الملك داود مملكة إسرائيل، فإن رفض الآلهة القومية للشعوب المجاورة لإسرائيل جعل "يهوه - إلهوهم" يبدو بصورة مطلقة متفردًا وواحدًا. وأن الأسر فى بابل، وإعادة إعمار المعبد المؤقتة، وتجميع وتصنيف الكتاب المقدس سوف تؤدى إلى شكل آخر للإله، وذلك من خلال التطور الخاص بإعلان مجيء مخلص يعيد إنشاء "نرية داود"، وهو المسيح ابن الإنسان *Proto-Isaias*. لكن ابتداء من القرن

الثالث قبل الميلاد فإن الدين اليهودي يقدم شكلاً نهائياً مغلقاً، وإن كان قد ترك ثغرتين مفتوحتين، الأولى خاصة بالسامريين للضالين، والثانية خاصة بالروحانيين المثيرين للقلق، حيث ينظر لكلا الفريقين من خلال اللاويين المخلصين أنصار التطبيق الصارم لأحكام الشريعة.

هـ- كيفية نشأة الدين المسيحي:

إن الدين اليهودي - كما كان يبدو في القرنين السابقين للميلاد - كان يعتبر الدين الوحيد الحقيقي للإله الواحد والوريث الوحيد لدين وإله إبراهيم، وإسحاق ويعقوب. ولأجل هذا كان يجب إخراج من ذلك الميراث كل من العمونيين والموابيين MOABITAS Y AMMONITAS الذين كانوا ينتمون إلى عائلة إبراهيم وكذلك العرب الإسماعيليين الذين ينحدرون من إسماعيل، الابن البكر لإبراهيم، وكذلك الذين يعودون (ينحدرون من) لعيسو وهو أخو يعقوب. (٧) ومن ناحية أخرى، وبالإضافة إلى السامريين، فإن العديد من المدارس اللاوية levitica كانت تتنافس في احتكار المعنى الصحيح للشريعة، وتعتبر المدرسة الفريسية هي الأكثر توثيقاً من بين تلك المدارس. (٨) وفي نفس الوقت كان الروحانيون قد تطوروا بصورة كبيرة، كما عرفنا ذلك من خلال جماعة عمران. وأن فكرة المخلص كانت تفسر على أنها محاولة إعادة إنشاء المملكة الوقتية الدنيوية اليهودية، وقد كان هذا هو معنى السؤال الذي وجهه تلاميذ المسيح له، وكذلك من حيث إن المخلص مخلوق سام وعظيم للخصوصية الذاتية لـ "يهوه - إلههم"، وهو ضحية لتكفير خطايا شعب إسرائيل.

لقد تقدم عيسى الناصري في البداية على أنه شاب مثل الآخرين من الجليل: "أليس هذا هو يسوع بن يوسف، والذي نحن عارفون بأبيه وأمه؟" (٩). إن ما

(١) لقد تم مقابلة نصوص الكتاب المقدس التي أوردتها المؤلف مع النص العربي لها، والطبعة التي تم اعتماد نصوصها هي: طبعة دار الكتاب المقدس بمصر، الإصدار الرابع، الطبعة الأولى ٢٠٠٧. وفي حالة وجود فرق سوف نورد ترجمة النص الأصلي في سياقه العام ثم نثبت النص المقابل له في الهامش. (المترجم)

يَعْلَمُهُ موجود داخل الشريعة وتراث الأنبياء، وهكذا فعندما قام بالمعجزات لم يسأله اليهود لماذا يفعلها، كذلك لم يسأله [عن حقيقة المعجزات]، وإنما سأله باسم من يفعل ذلك. (١٠) بعد ذلك لن يكتفى بذكر الشريعة فقط بل سيحدد معناها الصحيح: "قد سمعتم أنه قد قيل للقديس لا تقتل، وأما أنا فأقول لكم أكثر من هذا من قال لأخيه رقا يكون مستوجب الحكم" (١١). ولم يعد يقتصر عمله على معالجة الأبدان وإنما تطهير الأرواح وذلك بالغفران. وكذلك يعلن أنه ابن الله، وهي فكرة كانت مقبولة بصورة عامة في ذلك الحين، وليست كبنوة أخلاقية بسيطة، وإنما كبنوة نوعية [بيولوجية] ولهذا لم يعد يدعو الله بأبينا وإنما بأبي. في النهاية يعتبر نفسه ابن الإنسان، المكفر عن كل البشر، والذي يطالبهم بالانضمام إليه بأكثر الصور شخصية وخصوصية، "إن من يأكل جسدي ويشرب دمي فله حياة أبدية، وأنا أقيم في اليوم الأخير... فمن يأكلني فهو يحيا بي" (١٢) هنا يحدث من عيسى الأمر الذي يثير الاستنكار، ولهذا فهم لا يتهمونه لأنه صاحب معجزات أو لأنه نبي وإنما يتهمونه بالكفر، ولا يتم قتله بسبب ذلك، وإنما عندما يغير القادة الدينيون اليهود ذلك الاتهام حيث يتهمونه بأنه محرض ومخرب، وهي الطريقة الوحيدة لإجبار بونثيو بيلاطس على إدانته وقلته. (١٣)

إن المؤمنين اليهود الأوائل بعيسى، بما في ذلك الرسل، لم يكن لديهم فكرة واضحة عن معنى شخصية معلمهم، المسيح. ويكفي أن نذكر شهادة القديس بطرس التي أخذها كتاب الأناجيل:

"عندما جاء يسوع إلى نواحي قيصرية فيلبس، سأل تلاميذه: من يقول للناس إنني أنا ابن الإنسان؟ فقال قوم: يقول يوحنا المعمدان وآخرون إيليا، وآخرون أرميا أو واحد من الأنبياء. فقال لهم: وأنتم من تقولون أني؟ فأجاب سمعان بطرس: أنت هو المسيح، ابن الله الحي. فأجاب يسوع: طوبى لك يا سمعان بن يون، إن لحمًا ودمًا لم يعلن لك لكن أبي الذي في السموات... ومنذ ذلك الوقت ابتداء يسوع

(١) يقول النص العربي: "قد سمعتم أنه قد قيل للقديس لا تقتل، إن كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم، ومن قال لأخيه رقا يكون مستوجب المجمع". (المترجم)

يظهر لتلاميذه أنه ينبغي أن يقتل... فأخذه بطرس إليه وأبدأ ينتهره قائلاً: حاشاك يا رب أن يكون لك هذا... فالتفت وقال لبطرس: اذهب عني يا شيطان أنت معثرة لي لأنك لا تهتم بما لله ولكن بما للناس". (١٤)

وتبعاً للتراث الكنسي، فإن الاثنى عشر (حواريا) احتاجوا لمدد من الروح القدس في بنتاكوستس Pentecostes حتى يستطيعوا فهم سر المسيح المخلص.

ويعود للقديس بولس الفضل في وضع بنية المفهوم اللاهوتي المسيحي. ففي رسالته الأولى إلى أهل كورينثوس والتي كتبها حوالي عام ٥٦ من الميلاد، والتي يبدو من نصها أنه هو الذي كتبها بالفعل، كتب يقول: "لأن اليهود يسألون آية واليونانيين يطلبون حكمة، ولكننا نحن نركز بالمسيح مصلوباً، لليهود عثرة وللإونانيين جهالة، وأما للمدعوين يهوداً ويونانيين فبالمسيح قوة الله وحكمة الله". (١٥)

إن يسوع ليس هو المسيح الذي سيعيد إنشاء مملكة إسرائيل أو هو الذي سيحافظ على تطبيق الحاخامات الصارم للتعاليم، وليس هو علامة (آية)، كما أنه لن يعرض أدلة، إلا الخاصة بموته العظيم. كذلك فهو ليس مجرد حكمة عقلية، مثل التي كان يبحث عنها اليونانيون، وبكل تأكيد فإنهم ربما كانوا ينتظرون ذلك من مرافعة القديس بولس في المحكمة العليا في أثينا، وإنما هو الآية والحكمة وذلك لكونه سر الله المجسد. وبالتالي فمن خلال الاتحاد فقط مع يسوع يكون الاتحاد مع الله. وهذا اللقاء يتم من خلال الحب، الذي يأخذ شكل بنية ميتافيزيقية للانفتاح من خلال المشيئة الخالصة، وهي الرغبة التي جبل عليها الإنسان، ومن خلال حقيقة المسيح ومحبه يتجاوز تلك الرغبة ويستطيع الدخول إلى المحبة الخالصة واللاهائية لله. (١٦)

ومنذ وفاة المسيح (عيسى) الناصري، والتي من المحتمل أن تكون قد حدثت عام ٣٠م (١٧)، وحتى كتابة نصوص القديس بولس، والتي من المحتمل أن يكون قد تم البدء في كتابتها بعد عام ٥١، يكون قد مرّ أكثر من عشرين عاماً. وقد تمثلت المهمة المبدئية الرسولية (للقديس) في تعليم المسيحيين الأوائل وكذلك

الآخرين الذين يتعلمون مبادئ المسيحية ويطلبون التعميد ويتطلعون أن يكونوا مسيحيين، وكان يفعل ذلك بحماس شديد في سبيل تعليمهم الحقيقة وإعدادهم لتلقي نعمة الله والاستفادة منها. إن الكنيسة البدائية، خارج القدس وفلسطين، فرض عليها أن تعبر عن نفسها من خلال السياق الاجتماعي والثقافي لليهود الذين تأثروا بالحضارة الإغريقية وكذلك سكان الإمبراطورية الرومانية. وإذا كان هذا يبدو بوضوح في الكتابات الموجودة في النص الحالي (المتلقى) *Textus receptus* للعهد الجديد (١٨)، فمن المنطقي أن يظهر هذا بشكل أكثر وضوحاً في الصياغات المتأثرة بالحضارة الإغريقية والأفلاطونية الحديثة الخاصة بالمجامع الكنسية الخاصة بالفترة من القرن الرابع إلى القرن السادس.

إن هذه العملية من التنظيم، والتي تشرح أيضاً تكوين وتطور الكنائس الكبرى غير الأرثوذكسية مثل القائلين بطبيعة واحدة للمسيح (أتباع أريوس وبولس الشمشاطي) والنسطوريين، كانت ضرورية جداً عندما اكتسبت الجماعة الاجتماعية الدينية وضعاً قانونياً متميزاً في الإمبراطورية. إن التفسير المطول لقرار ميلان *rescripto*، والذي يسمى خطأً بمرسوم، والذي فيه يقتصر قسطنطين على أن يذكر بمرسوم التسامح السابق، جعل المسيحية تحل فعلياً محل الدين المدني الروماني. وقد تم اعتماد ذلك قانونياً فيما بعد من قبل تيودوسيو *Teodosio*. لقد انتشرت المسيحية في كل أرجاء الإمبراطورية وتجاوزت الحدود. وكان كل المسيحيين من جيليقية الخضراء حتى الصحاري العربية يؤمنون بنفس المسيح، لكن الاعتقاد بأن مواطني برسيليانو والإثيوبيين وعرب الحيرة وغسان، وبعض أهل المدينة ومكة، كانوا يستعملون نفس الأشكال والصياغات الخاصة التي تستعمل في أماكن أخرى مثل كابادوثيا أو نيقية أو القسطنطينية يعتبر جهلاً بالواقع.

و - الحالة الدينية للجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام:

ابتداء من التوسع المحدود الذي حدث في حدود الإمبراطورية في عهد الإمبراطور تراجان *Traiano*، كانت الحدود الجنوبية الشرقية مكونة من حاجز

عبارة عن منطقة نزاع يسكن في أغلبها مرتزقة رحل وعرب وكانت تمنع الغارات المخيفة التي تقوم بها العصابات، ولكنها كانت تسمح بمرور التجارة والتيارات والعقائد الدينية. وفيما بعد، حول التنافس السياسى والعسكرى بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية المجموعات القريبة من حدودهما إلى توابع حقيقية لهما، ومن خلال هؤلاء كانوا يبقون في حالة تأهب أو يحاربون: الغسانيين في الجانب البيزنطى، واللخميّين في الجانب الفارسى، إلى أن التقى البيزنطيون والفارسيون مباشرة في معارك كانت ذات نتائج محدودة وذلك عند قرب ظهور الإسلام. والمهم هنا هو أن الغسانيين واللخميّين كانوا نصارى بقدر ما كانوا عربًا، بعضهم كان أرثوذكسياً تقريباً والبعض الآخر يفترض أنهم نسطوريون، ويوجد بعض الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح. أما جنوب الجزيرة العربية فإن الأثيوبيين، وكانوا يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح، احتلوا لوقت قصير ذلك الإقليم وهيمنوا عليه حتى وصلوا إلى أبواب مكة في عام الفيل، والذي يُقال إنه العام الذي وُلِدَ فيه محمد.

أما وجود اليهود داخل الجزيرة العربية فثبت من خلال الوثائق، وذلك منذ القرن الثانى الميلادى . ففي ذلك القرن أنشئت المستوطنات الموجودة في المدينة، لكن السهولة التي أقاموا بها والسرعة التي استولوا بها على مجال التجارة وعلى مجال الزراعة تدل على أن بعض المجموعات الصغيرة كانت موجودة قبل ذلك. وإذا تركنا جانباً التراث الذي يُنسب إلى إبراهيم والذي يرجع إقامة اليهود في المدينة إلى حج مفترض إلى مكة قام به كل من موسى وهارون، يمكن أن نفترض أنه بعد الشتات البابلى ربما يكون بعض اليهود قد استطاعوا الوصول إلى هناك، لأن العلاقة التجارية بين العرب واليهود كانت قديمة جداً. وعلى أى حال، فإن المعلومات التي جمعها المؤرخون العرب تجعل يهود القرنين الثانى والثالث الميلادى أصحاباً وسادة للمدينة وما حولها، حيث يقول أولئك المؤرخون أن أفضل أراضى المدينة وبساتين النخيل وأفضل سوق في المنطقة، بما في ذلك حوالى ستين حصناً يحفظون فيها كنوزهم كانت ملكاً لليهود. وفي نهاية القرن الثالث وبعد أن هاجر العرب اليمنيون إلى الشمال، ومن المحتمل بسبب المبالغة والإفراط في استخدام السلطة، اندلعت الثورة ضد اليهود وبمساعدة العرب النصارى الغسانيين،

وحدثت أثناء ذلك المجازر المتوقعة . لكن بسرعة بدأت تظهر المشاحنات بين القبائل العربية مما سمح لليهود أن يستعيدوا ممتلكاتهم وقوتهم الاقتصادية ولكن لم يستردوا القوة والسلطة السياسية. وبيانات المؤرخين يبدو أنها تشير إلى أن قوة الجماعة اليهودية في المدينة أيضاً سببها أن عدداً كبيراً منهم كانوا عرباً واعتنقوا اليهودية.

أما بالنسبة لوجود الجماعات المسيحية في المدينة ومكة فتوجد وثائق تدل على ذلك ابتداء من القرن الثاني للميلاد. لقد كانوا أقل من اليهود من الناحية الاجتماعية والثروة، لكن كانوا موضع تقدير بشكل أكثر بالإضافة إلى تعاطف نسبي من قبل اللخمييين والغسانيين . وكان العرب السابقون على الإسلام - وكذلك المسلمون فيما بعد - يقدرونهم لما يتمتعون به من أخلاق كريمة وكذلك لما لديهم من معرفة بعلم اللاهوت والطب والفلك [وهذا صحيح بين العباديين] وكان من بينهم كتاب وموظفون ملكيون، وأطباء للنبل، وتجار عطور ومرابين. وكان يسهم في تقديرهم اتخاذهم أسماء عربية وأن " بنات البيزنطيين كنّ يلدن أبناء للزعماء العرب". وقد حفظ لنا المؤرخون العرب خبر وصول مبشرين مسيحيين، ربما من الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح حيث كانوا يقومون بنشاط تبشيري. ومع ذلك فالقليل الذي نعرفه عن فكر هؤلاء المبشرين يعطينا انطباعاً عن أنهم كانوا يعانون من جهل لاهوتي وحيرة عقيدية. وبصفة عامة، فإن تسميات "أرثوذكسي" و"يعقوبيين" و"نسطوريين" .. إلخ، تشير إلى أصل عائلات الأساقفة أكثر من كونها تشير إلى العقيدة الحقيقية لأولئك المؤمنين والرسل الطيبين، الذين كانوا يستطيعون بصعوبة وبالكاد التفريق بين الكتب المعتمدة للعهد الجديد والأخرى المزيفة، وكانوا يستعملون معها وعلى نفس المستوى نصوصاً من كتب الوعظ الشرقية.

وعلى الرغم من أهمية المجموعات اليهودية المسيحية، فإن أغلب السكان العرب كانوا مشركين. والدين، كما ذكرنا سابقاً، كان بسيطاً جداً، وكان مرتبطاً بآلهة المدينة، أما في مكة، فنظراً لأنها نقطة مركزية في طرق القوافل من اليمن إلى سوريا، كان يوجد في أرجاء الكعبة، وبجوار الأصنام التي تنتمي إلى التراث

الإبراهيمي، والتي ذكرناه في السابق، آلهة محلية وقبليّة: ومنها عشتار، ذات الأصل البابلي وقد وجد لها في اليمن بقايا معبد منسوب إلى بلقيس، وكذلك اللات، المحبوبة جدا من قبل المكيين والعزى ومناة وهبل والخمسة العادلين، وباختصار أكثر من مائة من الآلهة المحلية، والتي وصل الأمر أن يوجد بينها نائلة وإساف اللذان تُحكى عنهما القصة الأسطورية التي مفادها أنه تم اكتشافهما وهما يمارسان الرذيلة في ذلك المكان المقدس فمسحا تمائيل من الحجارة.

٤ - البعثة النبوية لمحمد:

منذ بداية رسالته، لم يكن لدى محمد [محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب] أدنى شك في أمرين: أنه هو المختار - المصطفى - من قبل الله لنقل الرسالة الإلهية، لكن في نفس الوقت هو إنسان فقط مثل غيره من البشر. وقد قيل إن الإسلام هو الدين الذي تكوّن تحت الضوء الساطع للتاريخ، لكن فيما يتعلق بمحمد، إذا تخلينا عن الأسطورة الذهبية، فإنه يكون قد بقي القليل الذي نعرفه عنه حتى بعثته.

وُلِدَ في مكة نحو عام ٥٧٠م، وقد فقد والديه مبكراً ثم فقد جده عبد المطلب، وأخذه عمه أبو طالب، حيث تربى معه ابن عمه علي بن أبي طالب. من المحتمل أنه كان يتيمًا فقيرًا، كما يمكن أن يستنتج من النصوص القرآنية، ثم كان فيما بعد شابا عاملاً ومكافحاً وشريفاً. وفيما بعد، عندما بدأت الطبقة الحاكمة في إطلاق حملة شعواء (قوية) من الاقتراءات - حيث دعوه بمجنون... إلخ - لم يجدوا لديهم مادة أو شيئاً يفيدهم في أن ينسبوا إليه خيانات أو فسق. ربما كان قد شارك في القوافل حتى سوريا. وإذا تم قبول أنه أقام في القدس، فمن الغريب جدا ألا يكون ذلك من أجل السفر إلى دمشق، فقد كان ذلك هو المعتاد في رحلات القوافل. تزوج بالأرملة خديجة والتي كانت تكبره بسنوات كثيرة، والتي عمل لديها في الإشراف على تجارتها. كان وفيًا لخديجة عندما كانت على قيد الحياة، ومن بين

الأبناء السبعة الذين أنجبهم منها لم تعيش بعده إلا فاطمة، التي ستتزوج بعلي بن أبي طالب.

ويبدو من المحتمل جداً، أنه منذ أن كان شاباً كان يحس برغبة شديدة في الصلاة والتأمل، وهو ما يفسر معرفته المحتملة بالمتدينين مثل الحنفاء واليهود والمسيحيين. ويمكن أن نفترض أن محمداً قد أحس بأزمة روحية قبيل إعلان رسالته، ومن البديهي أنه كان يشمئز كثيراً من فقر الشرك البدائي، السابق على الإسلام، وكذلك من الرغبة الشرهة لطبقة تجار مكة في تكوين الثروات وانحرافهم الأخلاقي. وحوالي عام ٦١٠م بدأ محمد دعوته، ومع أخذ كل التحفظات الضرورية، فيبدو أن الآيات الأولى التي قرأها على عدد محدود من الصحابة كانت ما يلي: "اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم". (١٩)

أما أتباعه الأوائل فكانوا زوجته خديجة، وابن عمه علي بن أبي طالب، وعمه العباس^(١) وبعض الخدم والعبيد. وقد جرّت عليه دعوته عداوة الطبقة الحاكمة بمكة وبخاصة أبوسفیان، وهو زعيم قبيلة بني أمية. وبعد أن ماتت زوجته وعمه أبوطالب هاجر عدد غير قليل من أتباعه، وقد فضل بعض هؤلاء ضيافة مسيحيي الحبشة. رميت عليه الحجارة في الطائف ومع ذلك لم يثن ذلك من عزيمة النبي والذي لو كان كاذباً، كما زعم البعض لما استطاع أن يتحمل ذلك الاختبار. لم يكن الخوف من الموت، وإنما الرغبة في مواصلة الدعوة لرسالة الله هي التي دفعته لأن يخرج من مكة ويلجأ إلى المدينة وذلك في الأيام الأخيرة من سبتمبر عام ٦٢٢م، وهو التاريخ الذي يعد بداية للتقويم الهجري. ولقد رحب به في المدينة ترحيباً حاراً، ومنح قطعة من الأرض تحولت إلى محل لإقامته وإقامة أصحابه

(١) المعلومات السابقة عن الرسول ودعوته تختلف عما هو موثق من معلومات، فمثلاً عدد أبناء خديجة كانوا ستة ولم يكونوا سبعة، وقد قرأ الرسول القرآن على خديجة حيث لم يكن هناك أي صحابة بعد، أما العباس فلم يسلم إلا بعد نحو عشرين عاماً، وكان من بين أوائل المؤمنين أبو بكر الصديق الذي لم يذكره المؤلف، كذلك فالحج الذي يتحدث عنه المؤلف لم يكن حجا وإنما كان عمرة حيث إن الرسول لم يحج إلا بعد فتح مكة بعامين. (د. مذكور)

المقربين، ومع الوقت فإن هذا سيؤدي إلى ظهور مكان مقدس، وهو المكان الذي يشغله مسجد المدينة، والذي صار مكان الاجتماع والصلاة الإسلامية في المستقبل.

إن محمداً - بدون أن يترك أهم صفة بالنسبة له، وهي أنه رسول الله، بل وبسبب ذلك بالتحديد - سيتحول إلى مرشد ديني واجتماعي وتشريعي وسياسي، وعسكري للأمة الإسلامية الناشئة. ومن المحتمل جداً أنه بمساعدة الكثير من سكان المدينة أولاً ثم باعتناق عدد كبير منهم الإسلام استطاع محمد أن يضم الجميع للأمة بما في ذلك اليهود والمسيحيون. إن ما يدعى بصورة غير دقيقة بدستور المدينة يدل على حدس سياسي فريد، ولكن واقع الأحداث أجبره على أن يتخلى أولاً عن اليهود ثم بعد ذلك عن المسيحيين. كذلك فإن عدم تسامح المكين معه أدى إلى قيام الحرب، والتي كانت في النهاية لصالح الإسلام، وعلى الرغم من أن السلاح هو الذي فتح الطريق نحو مكة، فقد سهل ذلك فيما بعد التحالف مع المكين، والانتظار بصبر الحج المشروط، ثم بعد ذلك الدخول النهائي للنبي. وقد أنهى الرسول رسالته، بعد مرض بيلة في المعدة وذلك في عام ٦٣٢م، وهو على وعى واضح بأهمية مهمته. كما أن تراث كتب التفسير يرى أن آخر آية أملاها الرسول خلال حجة الوداع تقول ما يلي: (يقول الله) "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً..." (٢٠)

بعد ذلك بقليل اشتد عليه المرض، وعندما أحس أنه لا يستطيع إمامة الصلاة، كلف بإمامتها أبا بكر، وهو صديقه الوفي منذ الأيام الأولى للدعوة. وتحاول الأحاديث أن تشير إلى أنه طلب إنثاً من زوجاته لكي يبقى في حجرة عائشة بنت أبي بكر التي مات فيها في ١٣ ربيع الأول عام ١١ هجرية، الثامن من يونيو عام ٦٣٢م حيث دفن في نفس الحجرة.

إن الجوهر الأساسي للرسالة التي أبلغها محمد واضح جداً وبسيط: إنه يوجد دين واحد فقط أرسله إله كل البشر منذ بداية البشرية [آدم] من خلال كل الأنبياء، وبصورة خاصة عن طريق الرسل مثل موسى وعيسى ومحمد نفسه، وأن رسالته

تختتم دورة الرسل [خاتم الأنبياء]. أما الله فهو واحد بصورة مطلقة، أحد، خالق، وهو الذى يحفظ الكون والإنسان، الذى سوف يحاسبه على إيمانه وأعماله بمشيئة رحمن رحيم، وتبدو رحمته فى خلقه للعالم وأنه أرسل للإنسان رسالته وجعله أهلاً لنعمته. إن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن أعماله، وسوف يحاكم تبعاً لها حيث يعاقب أو يثاب ويصل إلى الحياة الأبدية، ويجب عليه أن ينطق بالشهادتين، وأن يصلى وأن يخرج الزكاة، وأن يصوم، وأن يحج إلى البيت الحرام إن استطاع، وأن يشارك فى تكوين الأمة الاجتماعية سواء فى الزمان أو المكان. وبالإضافة إلى هذا الجوهر الأساسى تضاف صلوات وفرائض وشعائر وعادات والتى يجب أن تفسر تبعاً للظروف الخاصة بتلك الفترة وبخاصة الأحداث التى جرت بين عامى ٦١٠م و٦٣٢م، مع الأخذ فى الاعتبار الجماعات الاجتماعية والدينية التى كانت موجودة فى ذلك الحين.

٥ - القرآن:

أ- النص المتلقى *Textus receptus*:

إن النص المنزل للقرآن، قُبِلَ ذلك أم لم يقبل، هو أكثر نصوص الكتب المقدسة الثلاثة يقيناً وأقلها إثارة للجدل (٢١)، فقد أملاه محمد على مدى اثنتين وعشرين عاماً على الأكثر، وحفظه الحفاظ. وقد تم إثباته كتابة بواسطة النساخ والتلاميذ. ولقد صدرت النسخة الحالية من خلافة عثمان، ثالث الخلفاء الراشدين، والذى كان خليفة للرسول فى الفترة من ٦٤٤/٢٣ حتى عام ٦٥٦/٣٥م. وقد وضع هذا النص تبعاً للنسخة الموجودة لدى حفصة بنت عمر، والتى أمر أبو بكر زيداً بن ثابت بجمعها، وهو الذى كان كاتباً للرسول. وعلى كل الأحوال فإن النص المنزل غير المنقوط قد تم تحديده بعد وفاة النبي بثمانية عشر عاماً. ومع ذلك، وعلى الرغم من النظام الكمى فحسب المتبع غالباً فى عملية ترتيب السور [حيث توضع السور الطويلة أولاً ثم الأقصر فالأكثر قصراً] فإن هذه السور تحتوى على العديد

من العناصر التي تم استخدامها استخدامًا تعبديًا أي تستخدم بشكل دوري في أداء الشعائر. فمثلًا السورة الأولى وتسمى الفاتحة [أي التي تفتح، أو بمعنى المقدمة] بها سبع آيات بما في ذلك البسملة "بسم الله الرحمن الرحيم"، وفي السور الأخرى فإن البسملة، التي تأتي على رأس كل سورة ماعدا واحدة، لا يتم حسابها. لقد تم التخلي عن الترتيب التاريخي، لكن يتم الإشارة في كل سورة إلى الآيات التي تنتمي للفترة المكية أو المدنية. وفيما يتعلق بالتعديلات المحتملة التي من الممكن أن تكون قد نتجت عن عملية نقط القرآن وتشكيله التي تمت في وقت متأخر جدا، فإنها تقتصر على تغييرات في العدد وأشياء أخرى متعلقة بالحالات اللفظية التي لا تغير معنى الجمل^(١). (٢٢) وعلى العكس من ذلك، فإن قراءة عادية بانتباه ستكشف وجود آيات كثيرة تتعلق بأشخاص أو أحداث خاصة وردت في الكتاب المقدس. وإن النقد العلمي قد حلل بصور متكررة تلك النصوص وقد خرج من ذلك بنتائج متباينة. ومن هنا يجب أن نتعرض لذلك حيث سنبدأ بالنصوص المتعلقة بالعهد القديم، ثم ندرس النصوص المتعلقة بالعهد الجديد^(٢).

ب- العناصر الإبراهيمية في الإسلام:

من أجل التبسيط نقول إننا نطلق صفة "عناصر إبراهيمية في القرآن" على كل تلك الإشارات التي تتعلق بأحداث عالجتها واحتوت عليها كتب اليهود. وإذا أخذنا في اعتبارنا الأسماء، فإن أكثر الأسماء ذكرا، باستثناء لفظ الله، هو اسم إبراهيم^(٣)، وهو الاسم العربي للاسم الوارد في الكتاب المقدس أبراهام، ثم بعد ذلك لوط وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وعيسى وموسى [وهو الثاني من حيث عدد

(١) النص القرآني ثابت فيما عدا ما يتعلق بالقراءات التي لا تكون معتمدة إلا إذا كان لها إسناد متصل يرفعها إلى النبي صلى الله عليه وسلم . (د. مذكور)

(٢) ينبغي الإشارة هنا إلى أن هذا التوافق الظاهري يرجع إلى وحدة المصدر وهو الوحي الإلهي، ثم إن هناك اختلافات في سياق بعض القصص وفي أحداثها، ويظهر هذا واضحا عند الدراسة المقارنة. (د. مذكور)

(٣) هذا غير صحيح فقد جاء اسم موسى أكثر من إبراهيم، فموسى جاء ١٣٦ مرة وإبراهيم جاء ٦٩ مرة. (د. مذكور)

المرات التي ذكر فيها]، وهارون، وقارون، والفرعون، ووطالوت، وداوود، وجالوت، وسليمان، وإلياس، واليسع، وأيوب، ويونس وذكريا والأنبياء عمومًا، وآدم ونوح. أما الكتب فأكثرها ذكرًا هي التوراة والمزامير. والمؤمن واللاأدري يتفقان على أن الوحي لا يأتي من العدم، وليس خارج الزمن، وهذا ما حدث مع الوحي الذي تلقاه محمد. (٢٣) لكن هذا وحده لا يعتبر كافيًا لكي نعتبر مفهومًا دينيًا تابعًا لمفهوم ديني آخر، كما لو كان ابنًا صغيرًا له.

ومن الصعب جدا افتراض أن محمدًا قد اخترع التراث الإبراهيمي المكي، ولو كان قد فعل ذلك لكان قد أعطى للمكيين دليلًا فريدًا على حماقته وجنونه، ولم ينتقد المكيون ذلك. وبالتالي فهي عبارة عن تراث قديم ومن الممكن أن يمثل التراث الخاص بتأسيس ذلك المكان المقدس. ومن ناحية أخرى، فإن الشكل الإبراهيمي الذي أخذه التراث الإسلامي وضع نهاية للقراءة العائلية الخاصة لتراث إبراهيم، التي كانت تعتبر اليهود فقط ورثة شرعيين وروحيين لأبي الأنبياء. وقبل القرآن، فإن القديس بولس أيضًا أعطى للعهد الإبراهيمي تفسيرًا عالميًا^(١). ومن ناحية أخرى، فإن افتراض أن النبي عندما لجأ للتأمل وعندما بدأ يعلن الآيات المنزلّة كان يعلم أن هذا سوف يحوله إلى سيد للعرب، يشبه افتراض أنه عبقرى ونبي. وبالإضافة إلى ذلك، فبجانب هذا الأمر الذي كان يعتبر شيئًا إيجابيًا، فإن القرآن يقدم وحيا خاصا (أى شخصيا)، مثل المتعلق بزواج محمد من زينب، والذي يعتبر بالنسبة للإنسان المعاصر شيئًا غريبًا في نص مقدس مثل غيره من نصوص العهد القديم، تلك النصوص (الشخصية) كانت تعتبر شيئًا شائعًا وعاديا بالنسبة للمجتمعات التي نزلت فيها. ولا يوجد أحد، سواء أكان لا أدريًا أو مهما كان مؤمنًا، سيكون لديه أسباب كافية للشك في صدق الرسول، كذلك لا يمكن لأحد أن ينفي أن الوحي لمحمد قد حدث في نهاية عصور الجاهلية المتعجرفة التي كانت تقريبًا تتعبد من خلال شرك بدائي، وكذلك عبادة الجن، وتعدد الزوجات بدون حدود، ومجتمع مغرم بإفراط بالحروب القبلية التجارية. لقد كانت رسالة محمد هي قيادة شعبه إلى طريق النجاة من خلال الاعتقاد في إله واحد. ولهذا، وانطلاقًا من

(١) أي لا يقتصر على اليهود. (المراجع)

وعيه الدائم بأنه بشر فقط، فإن الرسول جاهد بلا هوادة في سبيل الله. وبالنسبة لوجهة النظر العلمية المحضة فإن هذا السابق هو الواقعة، أما بالنسبة للمؤمن فإن هذا يمثل الوسيلة لتبليغ رسالة الله أولاً لشعبه، ثم بعد ذلك لكل البشر. (٢٤)

ج- العناصر المسيحية في الإسلام:

إن اسم عيسى بن مريم يأتي في العديد من الآيات، وفي آيات أخرى يُشار إليه بالمسيح. أما مريم فتعتبر عذراء، ويعتبر كاذبين أولئك الذين ينفون عنها تلك الفضيلة، أما المسيحيون فيكرر نكرهم، وكذلك الحواريون والرهبان والرهباينة. كذلك تذكر عملية الصلب، ويذكر يوحنا المعمدان وكذلك الإنجيل. إن عيسى الناصري هو ابن الروح القدس ومريم العذراء^(١)، وأن الذي جعله الروح القدس يثمر في مريم هو بشر فقط وليس "إله - بشر". لقد كان له حياة عظيمة، وهو نبي - رسول، ولا يتفوق عليه في دعوته العالمية إلا محمد، وهو لم يُصلب، وإنما رُفِعَ إلى السماء وسوف يأتي في نهاية العالم، وأن قداسته هو ومريم لا يمكن الشك فيها، وتلاميذه الحقيقيون يتميزون بأنهم رحماء وطيبو القلوب. لقد أعلن عيسى قدوم محمد، وقد حذف ذلك الذين سجلوا كلماته. التثليث المسيحي مرفوض بشكل واضح، ويقدم على أنه لا يتوافق مع توحيد الله. إن وضوح هذا المفهوم لا يحتاج الآن لمزيد من الشرح، وسوف يعالج الموضوع عند طرح التفسيرات الخارجية للإسلام، ولكن لكي نحلل هذه التفسيرات من الضروري أن نبدأ بوصف زمن وكيفية ومعنى انتشار الإسلام.

٦- انتشار الإسلام وأصداؤه العقيدية:

أ- رفض الشرك في الإسلام:

إن انتشار الإسلام والسرعة النسبية التي تم بها أدى إلى حدوث ظاهرتين شوهاتا إلى حد ما عملية فهم التطور العقيدى والاجتماعى الخاصة به، وكذلك تفسيره

(١) الإسلام يؤكد أن مريم قد أنجبت بدون خطيئة، أما مسألة عذريتها بعد الولادة فهو موضوع لا يعالجه الإسلام. لمزيد من المعلومات حول الأثر المسيحى فى التراث الإسلامى انظر كتاب "دراسات أندلسية وموريسكية"، مجموعة من المؤلفين، ترجمة وتقديم جمال عبد الرحمن - المركز القومى للترجمة. (المراجع)

الخارجي؛ وأنتجتا العديد من الأساطير التي من الصعب اجتثاثها: مثل الفتوحات السريعة والخاطفة، ووحدة البنية الاجتماعية، وإجراء عملية إسقاط للوضع الاجتماعي الناتج عن المفهوم العقيدى السابق، مع جهل بالأحداث التاريخية أو التقليل من شأنها.

من المحتمل أن تكون دعوة الإسلام قد بدأت عام ٦١٣م. ويتميز المفهوم الدينى بأنه مطرد ومتزايد فيما يتعلق بالتفاصيل، لكنه دائم وثابت فيما يتعلق بالمبادئ الأساسية التي أشرت إليها. خلال الفترة المكية ما بين عام ٦١٣-٦١٩، كان رد الفعل الاجتماعي الوحيد إزاء الإسلام هو هجوم الطبقة الحاكمة المكية بسبب الخطر الذي يمثله التوحيد بالنسبة للبنية التجارية للمدينة، حيث إن التجار والمشاركين في الأسواق الموسمية القادمين من مواطنهم كانوا متمسكين بقوة بآلهتهم الموجودة في أرجاء الحرم المقدس. وعندما ظهر الذين أسلموا من العرب غير المكيين كان رد الفعل أكثر عنفاً، وفي الفترة ما بين ٦١٩-٦٢٢، كان الإسلام مهدداً بشكل جذري، لكن يبدو أن المسيحيين واليهود في مكة لم يقوموا بأي تحليل عقائدى للتوحيد الإسلامى.

ب- التحليل العقائدى الأولي اليهودى:

عندما استقر الإسلام الوليد في المدينة وجد بالإضافة إلى الجماعة المشركة، جماعة أخرى يهودية مهمة جدا سواء من ناحية الكم أو النوع. في هذا الحين كان يوجد أربع مجموعات اجتماعية رئيسية: المسلمون (المهاجرون من مكة)، وأعوانهم المدنيون [الأنصار]، وشبه المسلمين [المنافقين]، ويضاف إلى ذلك بعض المشركين المعاندين والمسيحيين. إن ما يُدعى بصورة غير دقيقة دستور المدينة كان عهداً قد أعطاه محمد لكل المجموعات الاجتماعية في المدينة الذين لا يرفضون سلطته السياسية، وفيه يعتبر أنه توجد أمة واحدة وعامة للجميع، بما في ذلك اليهود. ولم يقبل اليهود والنصارى وعدد غير قليل من أهل المدينة فعليا ذلك الدستور.

وعملية إنشاء محمد وأصحابه المسجد في الأرض الممنوحة لهم، ونوع الصلاة التي يؤديها فيه وتحديد اتجاه القبلة في الصلاة نحو بيت المقدس، من

الممكن أن يكون ذلك قد جعل النقد العقيدى اليهودى للإسلام يصبح علانية. وبحق - من خلال وجهة نظر التراث العبرى - فقد رفض اليهود معنى الوحدة الدينية للإسلام واستمراره وبلوغه الذروة، وبدون الدخول فى الخصوصيات التمييزية الإسلامية، فقد كان من الصعب على اليهود أن يقبلوا مفهومًا دينيًا يعتبر عيسى الناصرى نبيا ورسولا عظيمًا وأنه قد صعد للسماء وسوف يعود فى نهاية الزمان. ومن ناحية أخرى، فإن اليهود الذين اعتبروا أعضاء فى الأمة منذ البداية، تمت معاملتهم بقسوة شديدة وذلك بافتراض انتهاكهم العهد ولكونهم كفاراً^(١)، وبخاصة تبعًا للحكم الصادر فى ١ مايو عام ٦٢٧م، الذى قضى بقتل كل الرجال واستعباد النساء والأطفال. أما الصلاة فستتجه بصورة نهائية نحو الجنوب فى اتجاه الكعبة، وأهل الكتاب، النصارى واليهود، وبخاصة هؤلاء تم تهديدهم بصورة كبيرة، وإدانتهم سواء فى هذه الحياة أو فى الحياة الخالدة.

ج- التحليل العقائدى المبدئى المسيحى:

إن التحليل العقائدى المسيحى لم ير الضوء إلا فى العهد المبنى الأخير، وعلى الرغم من وجود مسيحيين قد اعتنقوا الإسلام، فإن ذلك لم يكن أمرًا عامًا. لكن هناك سببان منعنا من طرح المشكلة منذ البداية بصراحة كما حدث مع اليهود، لقد كان المسيحيون أقل بكثير من اليهود ولم يكن لديهم ترابط اجتماعى مثل اليهود، وقد عومل كل من عيسى وأمه باحترام كبير، وأن ما كان يعيبه عليهم الإسلام هو التثليث والطبيعة الإلهية للمسيح. ومع ذلك فإن هذا بالضبط هو ما يميز المسيحية. والمشكلة سوف تزداد خطورة وحدة عندما يبدأ الإسلام انتشاره خارج حدود الجزيرة العربية، ابتداء من عام ٦٣٤/١٣ - باستثناء المزيكين فى الإمبراطورية الساسانية - حيث إن باقى الأراضى المحتلة فى فلسطين وسوريا، ومصر وطرابلس وتونس والجزائر، والمغرب، وشبه الجزيرة الأيبيرية كانت ذات أغلبية مسيحية.

(١) لم ينظر الإسلام إلى اليهود على أنهم كفار، بل أهل كتاب وترك، لهم حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر وأباح الزواج من نسائهم ... إلخ. (د. مذكور)

وعلى عكس ما يُقال عادة، فإن أبرز ما يميز عملية التوسع الإسلامية أنها كانت من البداية عملية احتلال دقيقة (٢٦)، وأنه تم منح عهد حماية [نمة] للمعاهدين المجبرين، والذين كانوا هكذا حيث إنهم أصبحوا يتأمنون بدون سلطتهم السياسية أو العسكرية التي هزمت على يد الجيوش الإسلامية.

إن أحد أحفاد ممثل سكان دمشق الذي سلم المدينة للمسلمين بعد معركة اليرموك [١٥ أغسطس ٦٣٦] - القديس يوحنا الدمشقي، والذي وُلِدَ عام ٦٧٦/٥٧ - ترك لنا أول تحليل (معالجة) نقدي عقيدى من وجهة نظر مسيحية للإسلام، ويعتبر ذلك الرأى هو الأصل القديم والأول للافتراض الذى يعتبر الإسلام نحلة تليفقية وأن المسيحية هي أحد مصادره. إن ما كان يهم القديس يوحنا الدمشقي، والذي قضى الجزء الأكبر من حياته فى دير القديس ساباس فى فلسطين، هو عرض التفوق العقيدى والروحي للمسيحية فى مقابل الإسلام، ولكن نظراً لأن الإسلام توجد فيه نفس المبادئ الأساسية التوحيدية مثلما المسيحية، فإن يوحنا الدمشقي يعتبر أن رؤية المسيح كنبى عظيم فقط ورفض التثليث تصدر عن هرطقة عقلية متأصلة وخالية من أى تكوين كتابى أو عقيدى.

وفى بلاد المسيحية - التى اضطرت أمرؤها مع الوقت إلى القتال ضد المسلمين - أخذوا من التحليل العقيدى الدمشقي نقطتين وبالغوا فيهما: إن الإسلام هو صورة مشوهة من الوحي اليهودى - المسيحى، وإن محمداً كان كذاباً، وإنه جعلهم يعتقدون أنه نبي. ولما كان الإسلام والمسيحية سوف يتواجهان بصورة قاسية وخلال قرون طويلة، فلقد تم تشويه صورة الإسلام ومحمد. وفى المقام الأول، فإن هذا الأمر عبارة عن جهل مرغوب فيه من قبل الطرفين، فابن حزم فى كتابه الضخم وذى العلم الواسع "الفصل" يقدم معلومات تفصيلية ودقيقة عن كل نوع من النحل والفرق الدينية، باستثناء أمر مدهش: وهو الخاص بالمسيحية التى كانت فى متناول يده من خلال الجماعات القرطبية (المسيحية) الموجودة على أيامه. لكن قبل ابن حزم بقرن، عندما أراد القديس أويلوخيو دحض الإسلام، فضل مصادره المحدودة وغير المباشرة والمتعصبة الموجودة فى الممالك المسيحية على المعلومات

التي يمكن أن يعطيها له جيرانه. وإذا صدقنا ما يقول، فإنه لم يخطر على باله أن يقرأ القرآن. وبصورة أساسية، فإن سبب هذه المواقف المتناقضة التي تقوم على معلومات قد وصلت بطريقة غير سليمة يعتبر سياسياً: ولقد عانت المسيحية الوليدة من هذا، وفي العصور الوسطى ستمارس رد الفعل بنفس الطريقة التي فعلتها معها الإمبراطورية الرومانية قبل قسطنطين. إن كلاً من المسيحيين والمسلمين قد شكلا فريقين متخصصين حول البحر المتوسط. وأفضل من عبر عن هذا هو أحد شعرائنا الشعبيين المجهولين حين قال:

إن المسلمين يستغيثون (بمحمد)

والنصارى يستغيثون بالقدّيس يعقوب

[ملحمة السيد، البيت ٧٣]

د- أصل السُّنة أو الحديث:

إن انتشار الإسلام يفسر أصل وتطور السُّنة أو الحديث. والحديث هو قول أو فعل أو صمت الرسول وإقراره لأقوال أو أفعال أخرى، إن أول حديث مؤكد وصحيح تم استخدامه في عملية خلافة الرسول كموجه للأمة الإسلامية. إن القرآن لا يذكر شيئاً بصدد خلافة الرسول ولا أي شيء حول من يدير شئون الأمة الإسلامية. إن محمداً أرسل لكل البشر (سورة ٣٤ / آية ٢٨)، وإن طاعته هي طاعة لله (سورة ٤ / آية ٨٠)، وإن البيعة التي تؤدي له فكأنها تؤدي أمام الله (السورة ٤٨ - الآية ١٠)، وحول مستقبل قيادة الأمة لم يكتب أي شيء، ولم يقل الرسول أي شيء. والفرائض الخاصة بالميراث الموجودة في السورة الرابعة [آيات أرقام ٧، ١١، ١٢، ١٩، ١٧٦] كانت تتعلق بانتقال الثروة بين أفراد العائلة بسبب الموت، ويبدو أن العرب لم يكن لديهم فكرة واضحة حول خلافة رئاسة القبيلة. وإذا صدقنا المؤرخين العرب، فإنه بعد وفاة محمد طالب العديد بالخلافة لأنفسهم أو لأقاربهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بما في ذلك أبوسفیان. ولقد كان أبو بكر صاحبه من اللحظة الأولى ورفيقه في الهجرة وكان والد الزوجة المفضلة للرسول، عائشة،

ولكن ما جعله يحصل على الإجماع هو أن الرسول كان قد اختاره ليخلفه في إمامة الصلاة أثناء مرضه.

وابتداء من هذه اللحظة، كلما كانت نصوص القرآن غير كافية، سيتم اللجوء إلى أفعال وأقوال الرسول سواء في القانون العام أو الخاص، وفي القانون المدني أو الجنائي، حتى تتحول إلى المصدر الثاني للتشريع، مع النتائج التي سوف نعرضها في موضعها، لكن السنة - مثل التفسير (التأويل) الباطني الشيعي - لم يكن لها أي أساس قرآني.^(١)

هـ - أصل الإمامة:

إن أصل الإمامة والخلافة له علاقة بموت الرسول بدون أن يترك وصية. لقد تم تعيين أبي بكر من قبل محمد بدلاً منه في إمامة الصلاة، وقد حول الصحابة ذلك البديل إلى لون من النيابة، ومن هنا جاءت تسميته خليفة الرسول، أي نائب رسول الله. (٢٧) و"خليفة" هو لفظ عربي قديم، وقد استعمل قبل النبي، وليس له معنى السلطة الذي سوف يكون له فيما بعد. لكن هذا المعنى الأخير (المتعلق بالسلطة) لن يتم اعتباره مطلقاً حقاً إلهياً، وليس ركناً للإسلام بين أهل السنة، وسوف يشرح ذلك ابن خلدون فيما بعد بشكل رائع.

ونظراً لأن فترة حكم أبي بكر كانت قصيرة، فمن المفهوم أن يبدو لعمر بن الخطاب لقب خليفة قليلاً وأن يحمل لقب "أمير المؤمنين". إن كلمة "أمير" لم ترد في القرآن، في حين أن الأصل "أمر" يستخدم في مرات كثيرة، وهو مصطلح قد استخدم بكثرة قبل الإسلام وكان يعنى القائد. لماذا يكون هذا القائد للمؤمنين، وهى

(١) حول هذه القضية أقول إن السنة لها أساس قرآني والدليل على ذلك قوله تعالى: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" (النجم: ٤، ٣) وكذلك قوله: "ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين" (الحاقة: ٤٤ - ٤٧) وأيضاً: "وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" (الحشر: ٧). (د.مذكور)

صفة أكثر عمومية، وليس قائدًا للمسلمين وهو ما سوف يكون بالتحديد وبالفعل ؟
ليس هناك مشكلة، إنه عبارة عن لقب شرفي وقد كان هذا شيئًا تقليديا بين العرب.

لقد أسقط المؤرخون العرب على الخلفاء الأوائل للرسول وألقابهم ما سوف يكون فيما بعد من مميزات العائلات الملكية الأموية والعباسية، ومن الممكن أن يكون الجزء الأول من لقب عمر كان مناسبًا لشخصه: فقد استطاع كل من خالد بن الوليد وعمر بن العاص أن يقوموا بفتوحات واسعة باسمه، وكان هو قائدًا للأمة. ومن هنا فإن اللقب الشخصي سوف يتحول عن استعماله الأصلي وسيصبح أكثر أهمية وقوة من لقب "خليفة"، ومثلاً نذكر أن عبد الرحمن بن معاوية عندما أعاد عائلته للملك في الأندلس سيستخدم لقب "أمير" وكذلك "ابن الخلائف" ولم يستخدم "أمير المؤمنين" والذي سوف يستخدمه فقط حفيده المتأخر عبد الرحمن الثالث. وبالتالي، أصبح لهذا المصطلح استخدامًا عرفيا ابتداء من عام ١٣٣/٧٥٠.

ومع ذلك، فإن مصطلح "أمير" ليست له تلك القيمة في استخدامه الاجتماعي النقدي، حيث وصل الأمر بابن رشد إلى أن يكتب: "إن مصطلح ملك في معناه الأصلي كان يشير في البداية إلى من يحكمون المدن... وألقاب "فيلسوف"، و"ملك" و"مشرع" يعتبر لها نفس المعنى، والشئ نفسه بالنسبة للقب "إمام"، لأنه بين العرب يعتبر إمامًا من يتبعه الناس في أعماله". (٢٨)

وفي مقابل الصورة المحاطة بهالة من المجد والتقوى لعمر بن الخطاب فإن ابن رشد يقارن تقريبًا فتوحاته بعمليات صيد لذئب جائع أمام قطيع كبير:

"وعندما يظهر المحاربون بالشكل الذي كنا قد قررناه، ويصلون إلى وضعهم القتالي، ويكون لديهم أيضًا طبيعة (استعداد فطري أو طبيعي) مناسبة لذلك، فإن موقفهم أمام الثروة والرفاهية مثل موقف ذئب أمام قطيع (سمين) قد تغذى جيدًا، ولهذا فقد يستطيعون أن يقاتلوا ضد من يفوقهم في العدد مرتين أو ثلاثة. وهذا يمكن أن تلاحظوه في الجماعات التي تنمو في الصحراء، فهم مغامرون وفقراء، وأنهم بسرعة يستعبدون المجتمعات المسالمة والمزدهرة، كما حدث مع أمير العرب أمام ملك الفرس". (٢٩)

و- إعطاء شكل سياسى لصلاة الجمعة العظيمة:

يصر القرآن بشكل متكرر حول ضرورة أداء الصلاة وفوائد ذلك. وخلال الفترة المكية كان يجب أداء الصلاة ثلاث مرات: عند شروق الشمس، وفي الظهر وعند الغروب تقريباً، وفي حالة الضرورة كان يجب أن تؤدى الصلاة التى فى الظهر كحد أدنى.

إن القرآن يعتبر أن المهم هو الصلاة، ويمكن أن تتم فى المنزل الخاص، مثلما أمر الله اليهود الذين كانوا يعيشون فى الصحراء، والتسهيلات فى هذا الشأن كثيرة [٢٠/٧٣]. أما بعد ذلك فى المدينة فقد تم تحديد الصلوات وتم إقرار صلاة الظهر يوم الجمعة كأكثر الصلوات أهمية: "يأياها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون" [١٠-٩/٦٢].

كانت الصلاة تتم - أول الأمر - فى اتجاه بيت المقدس، وهى المدينة المقدسة لكل أتباع إبراهيم، وكان يوم الجمعة هو يوم السوق فى المدينة، وإلى جانب هذه الصفة المهمة كان يوجد احتفال اليهود بيوم السبت، وكان يحتفل بيوم الله، وهو الأحد بالنسبة للمسيحيين. وجاء تغير اتجاه القبلة بعد رفض اليهود لاعتبار الإسلام ديناً عالمياً وتتويجاً لدين الله، ويشرح ذلك فى السورة الثانية [الآيات من ١٤٢-١٥٢]. كانت الصلاة تؤدى فى الأرض الممنوحة للنبي، والتى فيما بعد ستتحول إلى الحرم المبنى. ولأجل أداء الصلاة كان يتعين وجود مكان محدد، وبه ماء للوضوء، ومظلة لتحميهم من الشمس القوية. وقد أدى تغير اتجاه القبلة إلى أن تغير الاتجاه فقط ومعها غيروا مكان القراءة فجعلوه أكثر ارتفاعاً [أصل المنبر] ومكان الرئيس [ربما يكون أصل المحراب الذى سيكون فى المستقبل] ويمكن أن ينشأ جزء آخر أكثر ارتفاعاً للمؤنن الذى ينادى للصلاة.

الكعبة، الموجودة فى الحرم فى مكة أنشئت لتكون "قياماً للناس" [٩٧/٥]، ولا يوجد فى أى موضع ما يدل على أنه يحرم دخولها على غير المسلمين. إن

الذين يقال لهم يجب ألا تذهبوا للكعبة حتى لا تتجسوها هم كفار مكة. وبالتالي، فإن تقديس المساجد وطابعها كمكان يحرم دخوله على الكفار، وكذلك المؤمنين بأديان أخرى من غير المسلمين _ يكون مصدره السنة وليس القرآن. ومن هنا (أى من السنة) تكون الفروق التى توجد تبعاً للأماكن والأزمنة والظروف وحتى الأشخاص. إن اعتبار المسجد النبوى حرماً بصورة بديهية تم بعد تمام نزول القرآن، وإن توسيع الحرم ليشمل كل نطاق مدينتى مكة والمدينة ليس له أصل لاهوتى، وأكثر من ذلك فى حالة كل أراضيهما. (٣٠) ومع ذلك، فإن الشيء الأهم فى كل هذه التغييرات هو تحويل صلاة الجمعة العظيمة فى المسجد الجامع إلى حدث اجتماعى له طابع سياسى بدءاً من عام ٧٥٣/١٣٣.

وتبعاً للمؤرخين العرب، فقد أنهى الخليفة العباسى الأول أبو العباس خطبته وذلك فى ١٣ ربيع الأول عام ١٣٢ / ٢٩ أكتوبر عام ٧٤٦ فى مسجد الكوفة قائلاً: "يا أهل الكوفة، أنتم محل محبتنا ومنزل مودتنا، ولم يثبكم عنه تحامل أهل الجور، فأنتم أسعد الناس بنا، وأكرمهم علينا، وقد زدت فى أعطياتكم مائة مائة، فاستعدوا فأننا السفاح المبيح والثائر المبير". (١)

وقبل ذلك كان قد استقبل كبار رجال الجيش والأمة، ومنذ ذلك الوقت أمر أن تعلن الأمة ممثله فى النبلاء [الخاصة] والكتاب [الأعيان] على الملأ انتماءها وولاءها للخليفة الحاكم، وأن يدعى له فى خطبة صلاة الجمعة العظيمة، والتى من بين نتائجها الكثيرة إنشاء مساجد جامعة فى كل المدن المهمة فى الإمبراطورية. (٣١)

ز - اعتبار أهل الكتاب أهلاً للذمة:

بصورة عامة يفهم أن المحميين وأهل الكتاب شيء واحد: اليهود والنصارى الخاضعون فى أرض إسلامية. كان الأمر هكذا بدءاً من القرن الثامن الميلادى،

(١) تاريخ الطبرى (تاريخ الأمم والملوك)، ج ٧، ص ٤٢٠، دار المعارف. (المراجع)

ولكن الأمر فى الأصل لم يكن هكذا ولا يوجد سند لاهوتى مكتوب. ويتحدث القرآن عن أهل الكتاب ويقصد اليهود والنصارى وبخاصة فى [سورة ٩٩/٣، ١٩٩ - سورة ٦٦/٥، ٧٧ - سورة ٣٦/١٣ - سورة ١٦/٥٧] وذلك من أجل وصفهم أو الحكم عليهم تبعًا لمواقفهم من الإسلام. لا يذكر القرآن أبدًا أن حالتهم كأهل كتاب تحمل معها وضعًا اجتماعيًا خاصًا، حتى لو كان تنفيذهم المخلص للكتاب يجعلهم يستحقون النجاة الأبدية.

والمؤرخون العرب أكدوا أن المسلمين بدأوا يشكون حول ما إذا كانت كتب المزدكيين الفارسيين (المجوس) تجعلهم يستحقون اعتبارهم أهل كتاب، وعندما لم يقبل ذلك، قرروا معاملتهم بشكل مشابه. وللأسف، فإن ما سبق يمثل قصة أخرى تضاف إلى القصص الخاصة بسرعة الفتوحات المعجزة وأن مبنى واحدًا كان يقسم إلى كنيسة ومسجد... إلخ. لقد كان لدى المسلمين معرفة كافية لمحتوى توراة اليهود وإنجيل المسيحيين، حيث إن الذين كانوا عربًا (من كلا الفريقين) كانوا يتحدثون نفس لغة المسلمين الأوائل، وكانت كتب الفريقين متاحة. أما النصوص المزدكية فكانت مكتوبة بالفارسية، أما النصوص الأقدم فكانت باللغة الافستية، ومن المشكوك فيه كثيرًا أن المسلمين، حوالى عام ٦٤٢/٢٢، كان لديهم معلومات حول أصل تلك المؤلفات ومحتواها الكامل. كذلك فإن المعاهدة التى تم توقيعها مع أصحاب العهد من الفارسيين كانت فى نفس الوقت مشابهة تقريبًا لما تم إعطاؤه للمسيحيين فى فلسطين وسوريا ومصر، وتوقيع معاهدات التسليم أو العهود مع الأساقفة، الذين سوف يسمون فيما بعد دافعى الجزية، سببه أنه لم تكن توجد سلطة مدنية يمكن التحالف معها. وعندما وجدت سلطة فإن المعاهدة وقعت معها، مثلما حدث مع Witicianos والكونت تيودوميرو فى الأندلس. إن وجود تلك المعاهدة الموقعة بين ذلك الكونت الإشباني القوطى وعبدالعزیز بن موسى محفوظة - والتى لا يذكر فيها صفة أهل الكتاب، وإنما صفة أهل العهد - يمكن أن يجنبنا تجميع البيانات. (٣٢)

وباختصار، فإن الانتشار السريع نسبياً للإسلام أجبر المسلمين على أن يضيفوا للقرآن السنة أو الحديث، وقد ترتب على ذلك نتائج في حالة الفكر. كما أجبر المسلمين على وضع بنية القانون وتأليف كتب في الشريعة، وكذلك وضع نظرية للمجتمع، وكل ذلك سوف يرى في موضعه. ومن البديهي أن هذا الأمر ليس جديداً في التاريخ: إن الكنيسة المسيحية كانت قد فعلت نفس الشيء، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية أضفت طابعاً مؤسسياً على ذلك التراث. لكن الإسلام لم يكن فيه أبداً من الناحية القانونية هيئة تحدد حدود السنة، التي بقيت تخضع لحكم المذاهب والمدارس.

٧ - التفسيرات الخارجية للإسلام:

أ- الصيغة التوفيقية اليهودية المسيحية:

إن الإسلام له تفسيره الخاص الجوهرى والوحدوى في الأمور الأساسية الخاصة بأصله ومعناه، وهو ما سوف نعالجه فيما بعد. لكن فيما يتعلق بكونه منبعاً وأصلاً لفكر تطور تاريخياً، فيوجد العديد من التفسيرات الخارجية.

بدأت تلك المعالجة العلمية من القرن التاسع عشر، وانطلقت من خلال تجاوز التفسير الخاص بالقرون الوسطى. وهكذا، ففي المقام الأول، أدى تحليل النصوص القرآنية إلى بروز فكرة أن يرى الإسلام كصيغة توفيقية يهودية مسيحية بسيطة وساذجة، يمكن أن يفهمها العرب بسهولة في القرن السابع الميلادي، وأن عبقرية محمد أحست بالفراغ الدينى في ذلك الوقت، ولما كان على علم من خلال رحلاته وعلاقاته التجارية بالمبادئ الدينية لليهود والمسيحيين، قام بعملية توفيقية فعالة حيث نسب العرب إلى إبراهيم . وكانت النتيجة جيدة للغاية حيث انطلق الشعب العربى فى دروب التاريخ العالمى الواسعة. إن أوجه النقص والأشياء الجديدة الموجودة فى تلك الصيغة التوفيقية ربما يكون سببها المعرفة المحدودة للنبي عن الدينين اليهودى والمسيحى، وكذلك خصوصية الجماعات اليهودية

والمسيحية الموجودة في الجزيرة العربية واحتمال أنها ذات تكوين محدود فيما يتعلق بالكتب المقدسة والنواحي اللاهوتية.

إن التفسير السابق يقوم على بيانات دقيقة: تدين محمد، والضعف اللاهوتي للديانة الشركية الجاهلية، وطبيعة الجماعات اليهودية والمسيحية من الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح والمسيحية النسطورية في ذلك الوقت، وأوجه التشابه بين نصوص من التوراة اليهودية والإنجيل المسيحي. لكن الصيغة التوفيقية لا تشرح سببًا، وبخاصة أن الشعب العربي لم يكن له على الإطلاق الطباع التوفيقية المميزة مثل التي تنسب للعالم الإغريقي الروماني وذلك في شرح أصل الحركة المسيحية، وعندما حدث فيما بعد صيغة توفيقية في الإسلام، فإن ذلك حدث بشكل أكبر بين المسلمين غير العرب (الفارسيين، والمولدين الإسبان)، وفي مجموعات صغيرة ومغلقة وباطنية.

ب- تبعية الإسلام للفكر الإغريقي Criptohelenizacion:

ردا على المشكلة المطروحة الخاصة بتفسير أصل الإسلام ونشأته، وبسبب عدم وجود أساس للصيغة التوفيقية يمكن أن يفسرها، يذكر بعض الدارسين في القرن التاسع عشر أحد الاقتراضات لنظرية كانت موضة في ذلك الحين والخاصة بأصل المسيحية: فعيسى الناصري لا يزيد عن كونه مصلحًا يهوديًا، وجذب في البداية عددًا محدودًا من أتباعه من الجماعة اليهودية. وكذلك فقد تأثر شخص ذو أصل يهودي بصورة كبيرة بالحضارة الإغريقية وكان على علم عميق بالكتاب المقدس وكذلك بالثقافة الإغريقية الرومانية، هذا الشخص هو القديس بولس، ربما يكون المؤسس الحقيقي للمسيحية، بما في ذلك ما يتعلق بالنصوص لأن أقدم نصوص العهد الجديد هي رسائله، وفي الإنجيل لا يبدو التصور اللاهوتي المسيحي واضحًا كما هو لدى القديس بولس. وبنفس الطريقة فلقد تم تحديد النص القرآني في عهد عثمان بعد عشر سنوات من الحكم الفعال لعمر، ودخول المسلمين إلى فلسطين وسوريا ومصر. كما أن علم العقائد الإسلامي، الذي تطور بعد ذلك،

سينطلق من فكرة وحدانية الله، لكن عملية وضع كتب لوحداية الله فى علم التوحيد لم تكن إلا استمرارًا للجدلية الأفلاطونية الحديثة السكندرية والسورية حول الواحد الإلهى.

إن عدم الرسوم والترابط التاريخى لهذا الافتراض يبدو واضحًا، سواء من ناحية وحدة المصدر، القرآن، وكذلك كون محمد كان المعلن الوحيد للوحى. وحتى لو فكرنا بنفس عقلية أولئك المفسرين [الذين لا يقبلون الوحى ويعتبرون الرسول مؤلفًا للقرآن]، ففي المسيحية سيكون عيسى شخصًا، والقديس بطرس والتلاميذ الأوائل أشخاصًا آخرين أيضًا، ويكون للقديس بولس تكوين وطابع مختلف. لكن فى الإسلام وفيما يتعلق بالقرآن، فإن محمدًا هو فى الوقت نفسه يقوم بدور كل من عيسى وبطرس وبولس فى تعليمه.

ج- التفسير الذى يعتمد المسيحية أصلًا للإسلام:

كما تم الإشارة فى السابق، فإن أول تفسير عن أصل نشأة الإسلام كان ذلك الذى يؤيد الأصل المسيحى للإسلام، وقد قام به القديس يوحنا الدمشقى [فى القرن الثامن الميلادى] وهو مصدر الفكرة النمطية عن الإسلام ورسوله السائدة فى العصور الوسطى، وهو أمر مفهوم بسبب المواجهة السياسية والعسكرية بين المسيحية والإسلام خلال كل العصور الوسطى. لكن فى بداية القرن الحالى العشرين، فإن باحثين ومعهم وثائق كثيرة جدا، وبصورة عامة مسيحية قاموا بجهد بحثى متميز وغير عادى وذلك ليعطوا أساسًا علميًا لافتراض القديس يوحنا الدمشقى القديم. والتفسير الذى كان له أصداء أكثر وحقق نجاحًا هو الذى قام به لامانس *Lammens*، والذى سوف يؤثر فى آراء كل من فنواى وأسين بلاثيوس، وبلاشير، وغابريلى، وغاردييت، وجومير، ونويا، وباريخا وتريمينغان، وبيرنت وآخرين. وباختصار فإن ذلك التفسير يمكن أن يقدم على الوجه التالى:

إن الإسلام به عناصر أساسية من المفهوم الدينى اليهودى المسيحى، ولكن نظرًا لأن المفهوم اليهودى تم استيعابه وإتمامه على أكمل وجه بواسطة المفهوم

المسيحي، فإنه يجب الانتطابق من هذا المفهوم المسيحي لشرح القرآن أو الإسلام. إن الدراسات حول الجماعات المسيحية فى الجزيرة العربية وبالتحديد فى مكة والمدينة تعطى لنا الخيط الموصل والبيئة المناسبة، وعند تطبيق اللاهوت المسيحي، الذى ربما لم يكن معروفاً بشكل كاف للجماعات العربية المسيحية فى ذلك الوقت، فإن محمداً قد بسط المسيحية. وهكذا يتحول الإسلام إلى هرطقة معادية للتثليث، وفيه تكون وحدانية الله مطلقة لدرجة أنها لا تقبل انبثاق الشخصيات الإلهية؛ فعيسى سيكون فقط رسولاً عظيماً، ابن مريم العذراء، لكنه بشر بصورة مطلقة ودقيقة، وإن كان قد رُفِعَ إلى السماوات، لأن الله غفر للإنسان فى الحال وفوراً بعد خطيئة آدم، وبالتالي لم تكن هناك حاجة لأى مخلص. وأن نهاية العالم الحقيقية ستتوج ببعثة محمد، وأمة المؤمنين ستكون كاملة بدون تفرقة بين مجتمع مدنى وآخر دينى. إن القضايا اللاهوتية الصعبة حول التجسد والفداء وطبيعة الأقانيم الإلهية الثلاثة، وطبيعة السر المتجسد والقربان المقدس كل ذلك قد اختفى.

وعلى الرغم من الطابع الإيحائى لتلك النظرية فإن التحليل المشار إليه لا يتمتع بأى ترابط، سواء من الناحية التاريخية أو اللاهوتية. كيف يطلق لفظ "مسيحية" على عقيدة تتخلى أو تستغنى عن المسيح المخلص بواسطة الصليب وبواسطة الاتحاد فى القربان المقدس ؟ ومن المدهش أن كثيراً من علماء اللاهوت المسيحيين قد فتنوا بهذا التفسير. ومن الصحيح أن علم اللاهوت الخاص بالجماعات التى تؤمن بطبيعة واحدة للمسيح والنسطورية العربية بالضرورة لم يكن به -على ما يبدو - وضوح عقيدى مثل الذى كان لدى الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، والكاثوليكية الرومانية، فالتثليث عندما يعرض بشكل سيئ فإنه يمكن أن يأخذ شكلاً أو أن يكون به طعم تثليث - توحيدى. بل وأكثر من هذا فيمكن أن نقبل أن يلتبس على الشخص الذى ليس لديه معلومات ويخلط بين القربان المقدس وتقسيم الخبز المبارك فى نهاية شعائر المجموعة التى تؤمن بطبيعة واحدة للمسيح، والتى مازالت تحافظ عليه الكنيسة القبطية. لكن كل هذا لا يمكنه تفسير فكرة اعتبار الإسلام كهرطقة معادية للتثليث، لأن الأمر الأساسى فى المسيحية هو ما يتعلق بالطبيعة الخاصة للمسيح والدخول بواسطته وفيه إلى جوهر محبة الله.

د- التفسير الذى يلغى الجانب الأسطوري واللاهوتى فى الإسلام:

إن التفسير الذى يرجع نشأة الإسلام إلى المسيحية أدى أيضًا إلى ظهور فكرة أن الإسلام هو أكثر الأديان عقلانية وأنه أقلها احتواء على الأسرار. كذلك، لا يوجد به هيئة خاصة مثل الكنيسة المسيحية، وليس فيه أسرار مقدسة، ولا رجال دين يشرحون تلك الأسرار. وبالتالي ففي الإسلام لا توجد أساطير، وإنما تقديم دينى [حيث إن ذلك كان هو الممكن الوحيد فى وقت نشأته] لواقع اجتماعى. إن إله الإسلام لا يكون إلهًا يمكن لمسه [الاتصال به] عن طريق المحبة، وإنما هو مفهوم غائى [يمثل غاية]. إن بعض المفكرين المسلمين اسمًا ونوى نيات حسنة - وبصفة عامة يعيشون فى الغرب وتأثروا فكريًا بالفكر الغربى تأثرًا عميقًا - ساهموا فى هذا التفسير عندما لم يكن أحد يستطيع أن يتخيل حماس وغيره الأصولية الموجودة فى أيماننا هذه. بالإضافة إلى ذلك فقد قوى ذلك التفسير موقف بعض الحركات المسيحية المعارضة لسلطة الكنيسة ونوى الميول الماركسية، وكذلك النظريات التى تتبنى أفكار موت الإله والتحرير. وإذا كانت تعاليم المسيح تقود بصورة أساسية إلى تحرير الإنسان، فإنه يمكن القول بهذا بصورة أكبر بالنسبة لمحمد، والذى أعلن دائمًا أنه بشر. إن محمدًا يجب أن يُرى فى نفس مستوى لا وتزو Lao Ze -، وبوذا، وسقراط وكارل ماركس. إن الله الإسلامى لا يزيد عن كونه المحطة النهائية الأخلاقية فحسب، للدعوة الإسلامية.

كذلك، فإن هذا المفهوم لا يمكن أن يصمد أمام تحليل نقدى. ففي الإسلام توجد أسرار، مثل القرآن الأبدى غير المخلوق، بمعنى السر، كذلك فإن الوحي يعتبر من الأسرار، منذ الوحي الأول والمبدئى لكل السلالة الأصلية [آدم] حتى محمد، مرورًا بنوح وإبراهيم وموسى وعيسى، كذلك اصطفاء الله لبعض الشعوب ولبعض البشر. وليس صحيحًا أن الله فى الإسلام لا يتصل بأحد ولا يتصل به البشر فى الحب، على العكس من ذلك، فإن من بين المتصوفة المسلمين - منذ الحلاج وحتى الشاذلية، مرورًا بابن عربى - من بلغ قمم حالات الوجد والمحبة ويمكن فقط مقارنتهم بسان

جون دى لاكرو^(١)، والقديسة تيريزا دى خيسوس. إن مولد المسيح بن مريم العذراء وما قام به الروح القدس ينتميان أيضاً لعالم الأسرار، كذلك إعلان مجيء عيسى فى يوم القيامة. كل هذا بدون أن ندخل فى القضية المثيرة للجدل حول ما إذا كان يوجد فى العقيدة الإسلامية بقايا من القربان المقدس أم لا، وسبب عدم قبول آلام وموت السيد المسيح. إن طريق الآلام، الذى كان فضيحة فى نظر اليهود وجنوناً فى نظر الوثنيين، هو بالفعل هكذا لو كان الذى تم قتله شيئاً أكثر من إنسان. إن اليهود والوثنيين والمسلمين لم يكونوا يستطيعون من الناحية العقلية أن يستنكروا ذلك الحدث لأن العقاب كان قاسياً وظالماً، وإنما الذى كان موضع استنكار هو قبول الله لذلك الأمر، وأن يكون ذلك القبول أساسه الحب لأجل أن يتم تخليص البشر. لذلك، فإن هذا التفسير، الذى فتن الكثيرين فى الفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٦٨، ينقصه الأساس التاريخى ولا يتذكره الآن إلا القليلون. (٣٣)

٨- التفسير الداخلى للإسلام:

أ - صعوبات تفسير نشأة الإسلام من الأديان الأخرى:

على الرغم من اعترافنا بالعناصر الصحيحة التى يمكن أن توجد فى التفسيرات الخارجية للإسلام، فإنه لا يوجد من بينها ما يعطى شرحاً دقيقاً وكاملاً لأصل الإسلام وتطوره ونجاحه الاجتماعى، باستثناء الحالات التى ينطلق فيها من موقف مسبق سواء أكان ملحدًا أو لا أدريًا أو إيمانياً يهودياً مسيحياً، فإن الإسلام فى كل هذه التصورات إما أنه لا يزيد عن كونه حلقة وصل، وأنه آخر الأديان أو أنه ابن صغير مختلق للمسيحية، كما كانت المسيحية بالنسبة لليهودية. ومن الصحيح أن الإسلام يقوى أيضاً هذا الاتجاه الجدلى: إن تفوق الإسلام يعتمد على أنه آخر الأديان المنظمة - وهذا صحيح من ناحية الترتيب التاريخى - والنهائية، ولكن هذا الأمر الأخير - كونها النهائية - يتحقق من خلال الإيمان. وعندما يعتبر اليهود دينهم

(١) صاحب كتاب "النشيد الروحى" الذى ترجمه الدكتور نجاح الغنيمى. (المراجع)

متفوقاً لأنه أول أديان التوحيد، فإنهم أيضاً يعتمدون على أمر صحيح وهو الخاص بالترتيب التاريخي، ولكن طابعه النهائي - مقابل الأبناء الذين خرجوا منه [المسيحية والإسلام] - هو أمر يعتمد على الإيمان. وبالتالي، فإن المشكلة غير قابلة للحل، إلا إذا تم التخلي عن الإيمان وبرفض واقع [وجود] الله والوحي، وهو افتراض لا أدرى أو إلحادي تبعاً لكل حالة. وانطلاقاً من الروح العلمية البحتة فإنه يجب الانطلاق من المساواة والمقارنة في التحليل وكذلك الاحترام للواقع - وهو حقيقي أيضاً - الخاص بإيمان بعض البشر، وهم في هذه الحالة ملايين كثيرة.

وإذا اعتمدنا على هذه المبادئ، فإن التحليل يجب أن ينطلق من النموذج التتبعي *Filetico* وليس الخطي. ومن الناحية الظاهرية فإن التفسير الخطي يبدو الأكثر بساطة وسهولة، لكن بصفة عامة تبين أنه ليس الأنسب بالنسبة لتحليل الظواهر الإنسانية. ومن هنا فإنه في العديد من فروع المعرفة العلمية - وبصورة خاصة في التي لها علاقة بصورة أكبر بالظواهر الإنسانية - تم اللجوء إلى التحليل التتبعي. وفي قضايا بيولوجية وكذلك في الكثير من الموضوعات الخاصة بعلم الاجتماع يمكن أن تفسر بشكل أفضل من خلال تلك النموذج. وما لا يمكن أن نطالب به هو أن تكون الأديان - في هذه الحالة الإسلام - قد استخدمت منذ بداياتها هذا المنهج العلمي، وهو الذي كلف العلم الكثير من الوقت والجهد.

ب- الإسلام وما يتعلق بكونه الشكل النهائي لدين الله:

الإسلام، كما سبق أن قيل، يعتبر أنه يوجد دين واحد فقط لله، الإله العالمي، الواحد والوحيد والشخصي والذي يختلف تماماً عن كل المخلوقات . خالق من العدم *ex nihilo sui et subiecti* لكل ما هو موجود من خلال فعل اختياري، وحر في كرمه وقدرته، وقد حدث الخلق في الزمان. وهو حفيظ على كل ما تم خلقه، يدبر أمور كل مخلوقاته. وهو عليم، علمه عام وخاص بكل ما يحدث من وقائع. معين كريم جداً للبشر من خلال العون العادي الطبيعي، وغير العادي

الخاص بنعمته وفضله . يثيب البشر تبعًا لأعمالهم، حيث يجازى البعض بالجنة ويعاقب الأشرار بالنار. لقد وضع الله آياته في الكون الذى خلقه، وفي قلب الإنسان، لكن لى يستطيع الإنسان أن يعرفه بصورة أفضل، أظهر نفسه من خلال الأنبياء، وبخاصة الرسل، منذ آدم وحتى محمد، لأن الإنسان فى أحيان كثيرة ابتعد عن طريق النجاة وحرّف الوحي المنزل .

وقد ظهرت رحمة الله بشكل فريد فى البعثة النبوية لمحمد، خاتم الأنبياء. والرسالة التى نزلت على محمد، جُمعت بشكل دقيق فى القرآن، وهو نسخة تامة من حكمة وعلم الله غير المخلوق أو من القرآن الأزلى. وعلى الرغم من أن محتوى الوحي غير مرتبط بالزمن، فإن بعثة محمد تقسم الزمن والعالم إلى قسمين: فالسابق هو زمن الجهل المتعطرس، والتالى هو زمن النجاة، أما عالم الإسلام فهو دار النجاة، وعالم الكفار هو عالم الضياع، ولهذا سوف نتحدث فيما بعد عن دار الإسلام ودار الحرب، وأن العالم الثانى يجب أن يتم إدخاله فى الإسلام من خلال الإقناع بل وباستخدام القوة [الجهاد] عند تمادى الكفار فى غيهم. (٣٤) إن كل البشر - لكونهم بشرًا بطبيعتهم الذاتية ولأصلهم ولمصيرهم - يجب أن يكونوا أمة واحدة، لكن الكفار يخرجون أنفسهم من هذه الأمة، بل وكذلك المؤمنون من ذوى النوايا الطيبة الذين يتبعون التوراة اليهودية أو الإنجيل المسيحى. ونظرًا لسمو رسالة [الدور الكبير] محمد، فإن أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته التى تم جمعها فى السُّنة - بشرط أن يكون قد ثبت صحتها ولا تتناقض مع النصوص القرآنية - تمثل السُّنة ولها قيمة لاهوتية وروحية وأخلاقية تبعًا لكل حالة من الحالات. إن استخدام القوة ضد الكافر المُصر، والإمامة، أو الخلافة رغم أنهما ليسا من أركان الإسلام فإنهما فرضًا على المسلمين. والشيعية يعتبرون تعليم أصول الدين للكافر والجهاد من أركان الإسلام.

٩- تحليل للتفسير الداخلي للإسلام:

أ- الإسلام وأهل الكتاب:

يفرق الإسلام بين أهل الكتاب والكفار المشركين، ولكنه لا يمنحهم وضعاً قانونياً خاصاً بسبب ذلك. كان الواقع الاجتماعي - الذي فرض نفسه بسبب الاحتلال - وعملية الفتح التي نتجت عن ذلك هو الذي أدى إلى اعتبار أهل الكتاب وهم المعاهدون قانونياً أهل جزية، وقد كانوا بالفعل كذلك في الجزء الأكبر من الأراضي المحتلة. ومع أن وضع التسامح الذي تم تبنيه مع اليهود أو المسيحيين تم انتهاكه بل وألغى من أساسه، مثلما حدث مع الموحدين، فلا يوجد شك في أنه كان فعالاً، وأنه مثل تقدمًا اجتماعياً نسبياً، وأنه بالفعل تم تقليده من قبل الممالك المسيحية في شمال شبه الجزيرة الأيبيرية، وبفضل ذلك المبدأ فإن بعض الملوك الإسبان من القشتاليين والليونيين اعتبروا أنفسهم "ملوكاً للديانات الثلاث". وحتى هنا يوجد الجانب الإيجابي والقرب العقائدي، ومع ذلك، يوجد العديد من نقاط الخلاف التي من المناسب عدم إغفالها.

في المقام الأول: إن الأمة هي جماعة كاملة من المؤمنين تتحد مع الله من خلال عهد الإيمان، وفي هذا يشبه الإسلام اليهودية بصورة أكثر من المسيحية. أما الكنيسة، على العكس، فهي شكل اجتماعي ديني بصورة محضة وتشكل هيكلًا خاصاً، وهي الهيئة الروحية، ويرأسها المسيح وأعضاؤها كل المسيحيين الذين كانوا والحاليون والذين سيكونون. وفي وضعهم الاعتباري الحاضر فإن أعضاء الكنيسة المشاهدة يجب عليهم أن يقبلوا ويحترموا المجتمع المؤسس قانونياً والموجود والساري فعلياً. ولكن ابتداءً من مرسوم ميلان **rescripto**، قبلت المسيحية أن تكون الدين الاجتماعي للإمبراطورية، حيث اكتسبت هيكلًا قانونياً خاصاً بالدين وألزمت نفسها بالمسؤولية بشكل حاسم لدرجة أنه كان من الصعب على الأمة الإسلامية أن تميز بين الكنيسة اللازمانيّة والروحية والممالك المسيحية الخاصة بالعصور الوسطى، ومن هنا فإن الأسرة المالكة الأموية القرطبية، على

سبيل المثال، حلت محل الكنيسة في الامتيازات التي لها لدى جماعة النصارى في الأندلس.

ب- الإسلام وعملية نزع القداسة والعلمنة:

إن الأديان التي تقوم على تعدد الأشكال الإلهية [الشركية] والحولية كان بها مجال واسع في إضفاء القداسة. في البداية، ربما كانت كل الأشياء مقدسة، لكن إضفاء القداسة على الماء والضوء والنجوم هو أمر معروف، وفي أحسن الأحوال، فإن إضفاء القداسة الكاملة كان يتم فقط في المعبد، ومن ناحية أخرى فإن القائمين على المكان المقدس، أو يعملون به كانوا يمثلون سلالة مفضلة [متميزة] وأيضاً مقدسة. إن عهد الله الواحد مع شعب إسرائيل كان من شأنه تضيق الحيز المقدس، حيث قصره في النهاية على المعبد، لكنه أيضاً أنشأ هيئة اجتماعية مقدسة بالكامل: قبيلة اللاويين. وعلى الرغم من المجيء التاريخي الذي لا شك فيه لعيسى الناصري داخل الجماعة اليهودية وكذلك محاولات بعض التلاميذ، وجهود كتاب الإنجيل للتأكيد على أن عيسى كان يكمل الشريعة القديمة، فإن التفسير المسيحي للتجسد، ووعظ عيسى وموته هي أحداث جديدة تنهى حلقة من التاريخ الديني وتفتح حلقة أخرى. وبالنسبة للمؤمن، فإن الله في ذاته لا يموت، لكن على الصليب قد زال وانتهى مفهوم قديم لله. إن التجسد يمثل عملية ارتقاء لكل الإنسانية، وليس فقط لإنسان بواسطة الله، ولما كان الإنسان كائناً طبيعياً، فإن الطبيعة أيضاً قد ارتقت. إن عالم الله وعالم الإنسان هما الآن شيء واحد، وإن الإنسان يمكن أن يصل إليه في المسيح وبواسطة المسيح، وإن طبيعة الله ليست سوى الحب الناتج عن الانبثاق الخالص، كما بيّن ذلك القديس بولس.

وعلى الرغم من أن الكهنوت في الكنيسة المسيحية ربما يكون قد تحلى بأفضل الزينات، والمراتب المقدسة، فإن القديس بطرس والقديس بولس لم يكونا يشبهان في أي شيء من الناحية الشكلية الخارجية اللاويين السابقين أو الباباوات وأساقفة اليوم. إن القديس بولس كان يفخر بثلاثة أشياء فقط: بإيمانه بالمسيح،

وبطبيعته الإنسانية المحضة [حيث لا يوجد الآن تفرقة بين يهودى ووثى، ومختون وغير مختون وحر وعبد] وبأنه مواطن رومانى.

"لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل الشريرة، أفتريد ألا تخاف السلطان ؟ افعل الصلاح فيكون لك مدح منه، لأنه خادم الله للصلاح، ولكن إن فعلت الشر فخف، لأنه لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله منتقم للغضب، من الذى يفعل الشر، لذلك يلزم أن نخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً إذ هم خدام الله، مواظبون على ذلك بعينه، فاعطوا الجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف، والإكرام لمن له الإكرام، لا تكونوا مديونين لأحد بشيء إلا بأن يحب بعضكم بعضاً. (٣٥) وبالتالي، فإن المسيحى مفروضاً عليه أن يعيش الحياة المدنية بصورة كاملة.

والإسلام يقوم بنفس هذه العملية، وإذا كان لا يوجد فى القرآن اعتراف بواقع اجتماعى مدنى على طريقة بولس، فإن سبب ذلك أن فى الجزيرة العربية التى عاش فيها محمد لم يكن يوجد ما يمكن أن يُسمى إمبراطورية أو مدناً كبيرة، وسوف يجد ذلك عند انتشاره. وكان من الضرورى إنشاء مجتمع حقيقى، وتلك هي الأمة. (٣٦) والانتماء إليها يعنى أن يكون الفرد عضواً فى الإسلام: ويعنى أيضاً الخضوع لله. وعلى الرغم من أن القرآن ربما يكون قد احترم الحرم المقدس فى مكة، فإن عملية نزع القداسة المبدئية تمت بشكل كامل؛ فلم يُبق صنماً واحداً واقفاً على قدميه، ولن يتم الإبقاء على أى شكل يمكن أن يكون ظلاً لصنم فى المسجد، حتى المسجد نفسه لن يكون له طابع مقدس: إنه مكان للصلاة كما إنه مقر للاجتماعات، وللدراسة وللراحة ولا يتجس إذا نام المؤمن فيه. لا توجد جماعة كهنوتية، كذلك لا يوجد جماعة اجتماعية تقليدية لها، إن إمام الصلاة، هو فقط هكذا، والعلماء هم العارفون بالمعرفة الإسلامية (٣٧)، أما الفقهاء فهم خبراء

مستشارون في القانون الإسلامي. ومن الصحيح أن الحرم الأول المكي قد تم توسيعه من ناحية النوع [بمعنى أن أصبح محرماً على كل غير المسلمين]. ومن الناحية الكمية [حيث شمل مدينتي مكة والمدينة بكاملهما]، وإن بعض الفرق الإسلامية يوسعون ذلك ليشمل كل المساجد، ولكن كل ذلك تم لنفس الأسباب الاجتماعية، بل والسياسية التي أدت - في المسيحية - إلى عملية إنشاء الدرجات الكنسية . ويجب أن نقول نفس الكلام عن الإمامة التي تبدو من الناحية الظاهرية كما لو كانت حكماً دينياً. إن الطابع المقدس الظاهري للذين كانوا يحملون بالأمس لقب "أمير المؤمنين" - الذي تحول اليوم إلى منصب - يأتي من الجدلية التاريخية والسياسية والعسكرية الخاصة بالعصور الوسطى، ولا يمثل جزءاً من جوهر الإسلام نفسه.

ج - تأثير معنى الإسلام بالمجال الاجتماعي الذي نشأ فيه:

من الأمور البديهية أن يعتبر تعديل العلاقة بين الله المتزل (الوحي) وبين ما هو منزل حدثاً تاريخياً، كذلك لم توجد أي صعوبة من ناحية المؤمنين، لأن عهداً بين الله والبشر لا يمكن أن يعدل بواسطة البشر وإنما بواسطة الله. ومع أن الإيمان والجدلية العقلانية يتفقان في أن الله يريد أن تصل (رسالته) حقيقته إلى كل البشر وأن يحقق النجاة لهم، فإن الظروف الاجتماعية تفسر التقديم التاريخي لظاهرة إعطاء الوحي طابعاً عالمياً مطرداً. في القرن السابع الميلادي، كانت المسيحية تمثل أكثر الأديان عالمية، حيث قامت بنزع القداسة وعلمنة العالم المحيط بالبحر المتوسط وجعلته عالماً مدنياً. وعندما حلت في المجال الجغرافي - السياسي الذي كان يشكل جزءاً من الإمبراطورية الرومانية محل الدين الاجتماعي لها، فقد كانت تبدو كما لو كانت ديانة مدنية، ولنذكر أن غير المسيحيين كان يطلق عليهم مصطلح وثنيين pagano، الذي كان في اللغة اللاتينية الكلاسيكية يشير إلى "الفلاح" و"القروي". (٣٨)

والبديون الذين كانوا يعيشون فى الصحارى العربية وسوريا وفلسطين وسيناء وليبيا، وطرابلس وموريتانيا... إلخ كانوا يمثلون مجموعات قبلية ضمن حدود الإمبراطورية الرومانية الأولى وبيزنطة بعد ذلك، وباستثناء بعض الحالات الشخصية أو القبلية، فلم يستوعب أولئك البدو الحضارة الهلينية، كما أنهم لم ينتموا للإمبراطورية الرومانية ولم يعتنقوا المسيحية. وهذا يفسر التدهور السريع والنهائى لكثير من المدن الهلينية الرومانية، حيث تبدو خرائبها كما لو كانت أعاجيب غارقة فى الرمال، وذلك فى المنطقة التى تحولت حالياً إلى صحراء: لقد كانت عبارة عن ساحات عامة وأسواق ومواقع دعم عسكرى. وصحيح أن القوة السياسية والعسكرية هى التى بدأت عملية تخريب تلك المدن، ولكن هذه المدن كانت ستبعث من جديد لو عاش فيها شعب مدنى متجانس مثلما حدث فى سوريا ومصر والعراق وإيران وشبه الجزيرة الأيبيرية... إلخ. لكن فى أماكن أخرى - كما فى مدن الإمبراطورية فى شمال إفريقيا والأخرى الموجودة على الحدود - كان أغلب سكانها من الموظفين والتجار وأصحاب المهن والملاك بالإضافة إلى أفراد الحراسة العسكرية، الذين كانوا يهلكون أو يهاجرون أو يختفون من خلال ضياعهم داخل مجموعات البدو الرحل.

ونبى الإسلام وجه دعوته لكل البشر، لكن بدأ فى مكة - وهى المدينة التى وُلِدَ فيها - وظل دائماً داخل الحجاز، فى لغة عربية للعرب الوثنيين واليهود والمسيحيين وهم بشكل أساسى رجال يعيشون فى الصحراء. لقد كان محمد عاملاً لدى تجار القوافل، وهو يختلف فى ذلك كثيراً عن رجل الحضر التقليدى مثل القديس بولس، والذى كان يستفيد من أنه مواطن رومانى ويدعو فى أماكن ذات طابع حضرى عريق فى القدم مثل أثينا، وكورينثوس وأفسس وروما وتيسلاونيكا... إلخ. وبالنسبة لغير المؤمن فإن كل ذلك لا يمثل إلا حدثاً تاريخياً فقط، لكن بالنسبة للمؤمنين هو تعبير عن المشيئة الإلهية التى أرادت أن يقبل الإنسان بكامل حريته الدعوة [الرسالة]. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن الله يريد بمشيئة - تقوم على الرضا - الاستخدام السليم وأن يتسامح مع غير المناسب، على الأقل فى هذه الحياة، وإنما يعنى هذا أن تلك كانت مشيئته. وبالتالى، فإن الإسلام دين

حقيقى(٣٩)، ويمثل وسيلة نجاه لملايين كثيرين من المؤمنين، وطريقاً للوصول إلى الله، يمكن أن يبلغ فيه الإنسان إلى أعلى قمم الروحانية مثلما فى حالة الحلاج وابن عربى. وأيضاً هو دين حقيقى لأنه يقدم الكثير من المبادئ والأفكار التى يحتاج إليها المؤمن لكى يتكون لديه مفهوم عن الله، ليعبده ويعظمه ويحبه ويصل إلى درجة القداسة ويستحق الحياة الأبدية.(٤٠) ولهذا نفسه فهو القاعدة الأساسية ونقطة الانطلاق للتطور النظرى والعملى للفكر اللاهوتى والأخلاقى والقانونى والروحى الخاص به.

١٠- مجالات الفكر الإسلامى:

إن مفهوماً دينياً واسعاً جداً وكاملاً مثل الخاص بالإسلام سوف يوجد معه تطور معقد نظرى لأفكاره، حيث يمثل أصلاً وسبباً فى وجود ألوان خاصة من المعرفة التى يمكن أن تنظم تبعاً للخطوة التالية:

علم القراءات

علم الحديث

علم التفسير

علم الفقه

علم الكلام

علم التصوف

العلوم الشرعية

يمثل الرسم السابق الشكل التقليدى لتقسيم العلوم الإسلامية، وبشكل ما فإن القواعد الخاصة بتلك العلوم قد ظهرت فى وقت واحد، أما عملية وضع النظريات الخاصة بكل منها فتختلف من ناحية الترتيب التاريخى. ويبدو أن أول عملية ترتيب وتصنيف كانت خاصة بالفقه، أما علم الكلام والتصوف فكانا فيما بعد. كذلك من

المناسب أن نفرق بين التصنيفات السنية والشيعية، متى كان ذلك ممكناً. ومن ناحية أخرى، ومنذ البداية، فقد احتك الإسلام بمعارف أخرى، وبصفة خاصة بالعلم والفلسفة القديمين. إن احتياجات المجتمع الجديد والرغبة الفطرية للمعرفة ونفس عملية تنظيم وترتيب العلوم الدينية الإسلامية أدت إلى تلقى العلم القديم وإلى تطور العلوم والفلسفة في العالم الإسلامي.

إن كما هائلاً وكبيراً من الأفكار والنظريات والتصنيفات - مثل الخاصة بالإسلام - من الصعب أن يتم عرضه في كتاب، إلا إذا كان عبارة عن كتاب حقيقى عن الإسلاميات. ومن هنا فإن العرض الذى سوف نقوم به سيستغنى عن العديد من العلوم وسيتركز، من ناحية، على علم الكلام والتصوف، مع إشارات قليلة إلى المدارس أو المذاهب الفقهية، ومن ناحية أخرى للفلسفة، مع معالجة لا غنى عنها لبعض العلوم مثل الفلك وعلم اللغة والرياضيات والطب. إن اختيار فريق أو آخر والتصنيف الذى يتبع نظام عرض الأفكار لهما هدف تعليمى بحث، وإذا كنا سوف نبدأ بأصل وتطور الفكر الشيعى فبسبب نقاط الاختلاف التى بينه وبين الفكر السنى.

هوامش الفصل الأول

- (١) في الفترة الحديثة جداً، وذلك عند بدء حدوث نهضة الأصولية الإسلامية وسقوط الأنظمة السياسية الشيوعية، تحدث الكثيرون بإفراط وبطريقة غير مناسبة عن انتقام الله، وربما كان الأصح والأنسب هو الاعتراف ببقاء واستمرار عملية التدين البشرية.
- (٢) لقد أضفت الصياغة الثنوية (الثنائية) المزدكية والتي تتكون من الظلمة (أهيرمان) والنور (أهور مازدا) على هذه القضية غموضاً لأنها أدت إلى ظهور مذهب الزربانية Zervanismo الخاص بالعهد الساساني: ولشرح أصل تلك الثنائية لجأوا إلى زيربان Zervan، وهو الأصل الذي نشأت منه كل من الظلمة والنور. وعلى أي حال، فعلى الرغم من الأسبقية والتفوق الجوهريين للنور (على الظلمة)، فإن الـ Xvarnah الأفسسية لا يمكن اعتبارها بشكل صحيح عملية خلق من العدم بالمعنى المعروف.
- (٣) قضية من أين تبدأ الرسالة الموحاة؟، ومتى وكيف تنتهي؟ تعتبر من أكثر قضايا علم العقائد تعقيداً، ولم يتم للتوصل فيها إلى حل مرضٍ للجميع. وبالنسبة للعهد القديم والقرآن، فإن الوحي يبدأ مع آدم، وهو الإنسان الأول، أي عندما أخذ الوحي شكلاً إنسانياً حينذاك. ولقد اعتبر اليهود في القرن الثالث قبل الميلاد أن الوحي قد انتهى فعلياً على الرغم من أن العهد القديم يحتوى على بشارة مجيء المسيح. أما المسيحيون فيعتبرون، وذلك على لسان القديس بولس، تجسد السر الذي يمثل كمال الزمان يمثل نهاية للوحي. ويعتبر المسلمون بعثة محمد، الذي هو خاتم

الأنبياء، نهاية للوحي. هل يمكن أن تفهم هذه العمليات الثلاث لانتهاها نزول الوحي التي قدمتها الأديان بشكل مطلق؟ ؛ لم تتجراً أى ديانة من الديانات التوحيدية على أن تؤكد عدم إمكانية أن روح الله^(١) (ربما إلهامه) تستطيع أن تشرق على الإنسان حتى حدوث يوم القيامة. لقد انتهت الرسالة (الوحي) فى الإسلام ببعثة محمد، ولكن نوعاً ما من المدد وهى (الولاية) لم تنته بعد، والتي تعتبر من وجهة نظر الشيعة استمراراً للوحي وذلك من خلال الأئمة المبجلين، وبعد هؤلاء من خلال أولياء الله. وفى الحالة المسيحية، تعتبر الكنيسة أنها مازالت تتمتع بالعون المعصوم للروح القدس كلما تنزلت أو أضاعت حقيقة، وهو ما كان يعتبر أمراً ممكناً فى الوحي.

(٤) لا يعتبر الموقف الدينى للإنسان عملاً يقوم على المنطق واستخدام العقل وإنما على الإيمان. ومهما بدا ذلك غريباً على الذين ليس من عاداتهم التعامل مع مثل هذه الموضوعات، فإن الموقف الدينى لا يتعلق بصورة مباشرة بالتصور الخاص عن الألوهية، وإنما بالطريق الذى يقود ويؤدى إليها، واختيار الإيمان يتعلق بالطريق. وهذا الاختيار ليس هو نتيجة للبحث البسيط أو الاختيار العادى، وإنما هو اختيار معقول يقوم على العقل الذى لديه خيارات عديدة لا يستثنى منه خيار الشك المحدد. وكما كان يقول السيد زبيري أنه لا يمثل الهدية (منحة) العقلية *rationable obsequium* الخاصة بعلماء اللاهوت الكلاسيكيين، وإنما هو إمكانية منح تلك الهدية. ومن هنا، (يمكن فهم) الشكوك، التى لها أسباب أحياناً، حول طريق الوصول، التى يمكن أن تؤدى إلى الموقف اللأدرى، والتى يعبر عنها أحياناً "إننى أؤمن بالله، ولكن ليس

(١) الروح هنا ليست الوحي بمعناه المعروف . (د. منكور)

بالطريقة التي تقدمها الأديان".

(٥) يوجد لأصل كلمة يهوه العديد من التفسيرات الخاطئة المفترضة وأقلها خطأ هي تلك التي تربطها مع (ضمير الغائب) هو، أى كائن حي، ولكن بمعنى خاص جدا للحياة، لأنه يتميز بأنه "الذى سيكون دائماً".

(٦) إن النص الحالي (المتلقى) للعهد القديم، وباستثناء عملية التشكيل الماسورية *vocalizacion masoretica*، هو (نتيجة) لعملية تدوين تمت بعد الأسر البابلي، وقد حدثت فيها تصويبات وإضافات حتى القرن الثالث قبل الميلاد.

(٧) (حدث نوع من التهميش الاجتماعي) ففسبوا كلا من العمونيين والموابيين إلى لوط وبناته، وقد تناسوا (تجاهلوا) في ذلك علاقة القرابة بين إبراهيم وسارة. كذلك تم حرمان إسماعيل من صفته كابن بكر لإبراهيم وذلك أرضاء لرغبات "سارة"، على الرغم من أنه من المعروف أنه لدى الساميين يكون للابن الذكر المولود من الجارية نفس حقوق أبنائه من زوجاته الحرائر، مثلما حدث مع أبناء يعقوب وهم أبناء لزوجتيه وجاريتيّن لهما. وفيما يتعلق بعيسو الذى فقد صفته كولى للعهد عندما خدع إسحاق وكان قد أصبح شيخاً كفيفاً، وكان سبب ذلك التخلي المفترض هو قبول عيسو طبقاً من العدس مقابل ذلك . وهو أمر كان يعتبر مخالفاً للشريعة لأن عملية ولاية العهد كانت تتم من خلال مباركة الأب.

(٨) إن الأبحاث الحالية تعتبر أن التكوين الدينى لعيسى الناصري يجب أن يعود إلى تراث المدرسة الفريسية. وأن المعنى والمدلول السيئ الذى اكتسبه مصطلح فريسي يعود إلى رفض تلك المدرسة لدعوة عيسى لأسباب سياسية: لقد كانوا يخافون؛ وقد كان لهم الحق فى ذلك، من

تمرد يحدث في الجليل ضد الاحتلال الروماني وما يمكن أن يؤدي ذلك من نتائج بالنسبة لوضع اليهود. ولهذا فقد اتهمهم المسيح بأنهم لا رأى لهم ويسهل قيادهم، وأنهم عبيد الشكليات القانونية. ومع ذلك، فلا يوجد شك في أن الذين كتبوا التراث الذي نتجت عنه الروايات الإنجيلية قد بالغوا في تصوير ذلك الرفض.

- (٩) إنجيل يوحنا ٦، ٤٢.
- (١٠) إنجيل لوقا ١١، ١٥-٢٠.
- (١١) إنجيل متى، ٥، ٢١-٢٢.
- (١٢) إنجيل يوحنا، ٦، ٢٢، و ١١، ٢٥.
- (١٣) وكما هو معروف فقد قال الذين اتهموا المسيح لبونثيو بيلاطس بأنهم سوف يقدمون المتهم إلى هيئة للقضاء العليا لأنهم لا يستطيعون أن يصدروا عليه حكم الإعدام أو ينفذوه فيه. وهذا التأكيد غير مناسب من الناحية التاريخية: فهيرودوس أعدم يوحنا المعمدان، وذلك بعد موت المسيح بقليل، والسلطات الدينية اليهودية قد حكمت بالإعدام على القديس استييان ورجموه. وكانت السلطة الرومانية تصدر الأحكام وتنفذها فقط إذا كانت تلك الاتهامات ذات طابع سياسي. وبالتالي فإن الأمر الأساسي في موضوع المسيح، هو خوف السلطات اليهودية من تمرد بالجليل.
- (١٤) إنجيل متى، ١٦، ١٣-١٧، و ٢١-٢٣ (انظر مرقس، ٨، ٢٧-٣٣، وإنجيل لوقا ٩، ١٨، ٢٢).
- (١٥) الرسالة الأولى لكورينثيوس، ١، ٢٢-٢٤.
- (١٦) من المعروف أن حضور الله (ربما تجلٍّ) لا يمكن أن يكون مطلقاً، وإنما هو نسبي وتدرجي، وأعلى تلك الدرجات أن يمثل الحضور الضمني لله الواقع الشخصي للإنسان نفسه الذي حدث فيه ذلك. وهذه

هي الحالة الفريدة لتمثل ذات الله والإنسان في شخص يسوع، والحب المتعلق بذلك لا يمكن أن يتحقق إلا في الله وبشكل واضح في العمليات الإلهية، وفقاً لعلماء اللاهوت المسيحيين.

(١٧) إذا قبلنا معلومات الأناجيل، سواء الصحيحة أو المزيفة، فإن المسيح بالضرورة يكون قد ولد سنة ٤ قبل الميلاد، ففي هذا التاريخ مات هيروديس العظيم. ولما كان التراث الصحيح يجعل عائلة المسيح تهرب إلى مصر والتراث غير الصحيح يجعل فترة الإقامة هناك ثلاث سنوات على الأقل، لهذا فيجب أن يكون ميلاده قد حدث في نهايات شهر سبتمبر وبدايات أكتوبر لعام ثمانية قبل الميلاد؛ منذ حوالي ألفي سنة. وتتفق (فترة) دعوته مع جزء من دعوة يوحنا المعمدان، وذلك عندما أكمل المسيح خمسة وثلاثين أو ستة وثلاثين عاماً. ويبدو أنه من المحتمل أن تلك الدعوة قد استمرت لمدة عام واحد وليس ثلاثة أعوام على الإطلاق كما جاء في التراث، ويجب أن يكون قد مات عام ٣٠ ميلادية، وكان عمره سبعة وثلاثين عاماً وستة شهور تقريباً.

(١٨) إن النص المتلقى الخاص بالعهد الجديد، تمت كتابته ما بين عامي ٥٠-١٣٠ تقريباً. وإذا نحينا جانباً المصادر المفترضة للأناجيل والتي أشرنا إليها بالأحرف A، B، C، Q، والتي من الصعب جداً من الناحية العلمية إعادة تشكيلها (معرفة الكيفية التي تكونت منها وبها) فإن الرسائل الحقيقية لبولس والأخرى الخاصة به (التي لم يكتبها بنفسه ولكن كتبها المقربون إليه)، وإنجيل مرقس هي أقدم النصوص الحالية. لكن التشكيل التقافي للتراث المسيحي تم ما بين عامي ٣٠، ٥٦ (التاريخ الأخير محتمل جداً بالنسبة للرسالة الأولى لكورينثوس). وأكثر الأمثلة وضوحاً على ذلك هو حكاية العشاء المقدس:

"لقد تسلمت من الرب ما سلمتكم أيضاً: إن الرب يسوع فى الليلة التى أسلم فيها أخذ خبزاً وشكر فكسر وقال : خذوا كلوا، هذا هو جسدى المكسور لأجلكم، اصنعوا هذا لذكرى، كذلك الكأس أيضاً بعدما تعشوا، قائلاً: هذه الكأس هى العهد الجديد بدمى، اصنعوا هذا كلما شربتم لذكرى فإنكم كلما أكلتم هذا الخبز وشربتم هذه الكأس تخبرون بموت الرب إلى أن يجرىء" (الرسالة الأولى لكورنثيوس ١١، ٢٣-٢٦) ونص بولس قريب جداً من نص لوقا، لكن بصورة إجمالية تتفق الروايات الخمس المحفوظة فى الأمور الأساسية، وذلك دليل أكيد على استخدامها فى الشعائر الدينية.

(١٩) القرآن، السورة ٩٥ الآيات من ١-٥

(٢٠) القرآن، السورة الخامسة الآية ٣

(٢١) فى كثير من الأحيان يتم المقارنة بين الكتب المقدسة الثلاثة، والقارئ غير المتخصص الذى يسمع المقارنة أو يقرأ تفاصيلها يمكن أن يصل إلى فكرة أنه يوجد تشابه واضح وقرابة بين تلك الكتب؛ والحقيقة أن هذا يمثل خطأ كبيراً. فالعهد القديم هو مجموعة من الكتب المتباينة جداً فيما بينها ومصدرها تراث يعود لأحداث تمت ما بين القرن الثامن عشر قبل الميلاد إلى القرن العاشر قبل الميلاد، وربما بالإضافة إلى بعض الأجزاء التى مصدرها كتابات تمت ما بين القرن العاشر إلى القرن السادس قبل الميلاد، والتى يعود نصها الحالى/المتلقى إلى الفترة من القرن السادس إلى القرن الثالث قبل الميلاد. وأن التباين بين نصوصه كبير جداً لدرجة أنه فى العبرية يحمل عنوان "كتاب الشريعة والأنبياء والكتاب". وكما قيل سابقاً، فإن العهد الجديد الحالى كُتب فى الفترة من عام ٥٠ إلى ١٣٠ ميلادية، ويحتوى على ثلاث روايات مختلفة، ولكن

متشابهة عن حياة ودعوة عيسى الناصري (الأنجيل المختصرة)، وأخرى غير المختصرة (إنجيل يوحنا) وأعمال الرسل، وسفر الرؤيا، والرسائل، التي تتحدث عن أحداث وأفكار المسيحيين أكثر من حديثها عن أحداث وأفكار عيسى الناصري. ويتميز القرآن بصورة مطلقة بوحدة الحدث والزمان والمكان والعرض: حيث تلاه محمد خلال فترة بعثته (٦١٠-٦٣٢) في مكة والمدينة.

(٢٢) إن تحليلاً تفصيلياً لكل القضايا المتعلقة بالنص القرآني يمكن أن يوجد فقط في الكتب المتخصصة في هذا الموضوع، وبخاصة تلك الكتب التي سوف نذكرها في قائمة المراجع. ومع ذلك، من المفيد معرفة أنه ينسب لعلي بن أبي طالب أنه قد قام بترتيب القرآن من الناحية التاريخية ولم يبق من هذا العمل أي أثر. ويتهم الشيعة عثمان بأنه قد أمر أن تُحى آيات وسورة كاملة تتحدث عن علي وحقوقه في وراثته الخلافة. وبعض عامة الشيعة ذكروا لي أنه تبعاً لتراث مدرستهم تم وضع كلمة علي [التي تعني فوق] بدلا من علي لأنه كما هو معروف فإن الكلمتين بهما نفس الأحرف الصامتة والمتحركة، والحركات التي تميز عادة بين الكلمات المتشابهة لا تُكتب في اللغة العربية. وفي النص الحالي لم أستطع وضع علي بدلا من علي، بحيث تحتفظ الفقرة بمعناها. وفيما يتعلق بالفرق بين القراءات المختلفة فإنها تختلف فقط في عدد أو زمن الفعل، وغيرها من الحالات النحوية التي لا قيمة لها. وليس من خلال هذا الاتجاه يجب أن نتطرق الدراسة النقدية لبنية القرآن، وإنما من خلال قراءة تعتمد على الترتيب التاريخي، وتحليل النصوص العديدة المتشابهة، وهي مهمة أبحث فيها منذ زمن، وقد خصصت لها دورات الدراسات التمهيدية للدكتوراه: للأعوام ١٩٩٢-١٩٩٥م.

(٢٣) نظرًا لأن الإحالة إلى دراسات سوف تتم في المستقبل يعنى الاعتماد على ما هو غير معروف، ومع كل التحفظات يجب أن أقول إنه توجد آيات متشابهة إلى حد ما مع بعض نصوص أسفار موسى الخمسة، والتي من الممكن أن تكون قد تأثرت بعناصر أخرى *midraquicos*، وآيات أخرى قليلة جدا تتشابه مع الكتب التاريخية، وثالثة أيضًا تتفق بصورة ضئيلة مع أعمال الرسل. وأوجه التشابه مع الكتب المسيحية تقتصر على نصوص قليلة من الأنجيل المزيفة، والجزء الباقي من أوجه التشابه مع اليهود والسامريين والمسيحيين، من الصعب تحديدها حيث إنها تتعلق بأشياء خاصة بالحكمة *sapienciales* أو التي تتعلق بسفر الرؤيا وكلاهما ذو استخدام عام. هناك أوجه تشابه أخرى لبعض الآيات مع آراء القائلين بطبيعة واحدة للمسيح والنسطوريين بصورة خاصة. ومن الصعب جدا تحويل نقاط التشابه إلى أصل لكل القرآن، إلا إذا تم الانطلاق من مواقف مسبقة. وإذا كان محمد من خلال هذه البضاعة القليلة قد فعل ذلك الشيء الكثير، فإن مجهوده في هذه الحالة سيبدو أكثر إعجازًا وروعة.

(٢٤) بالنسبة للمؤمن، هذا الأمر عبارة عن سر يمكن فقط التفكير فيه. ولا يسعنا إلا أن نقول مثلما يقول المسلمون: " الله أعلم".

(٢٥) أكتب الناصريين (النصارى) وليس المسيحيين لأن القرآن يعتبر المسيح إنسانًا عظيمًا ونبيًا مرسلاً للمسيحيين، ولا يفوقه في الرسالة التي أتى بها من الله إلا محمد، وهذا يختلف عن يسوع المسيح، الله المتجسد، وهو ما يمثل مبدأ أساسيا للمسيحية.

(٢٦) لم يكن انتشار الإسلام سريعًا جدا كما جاء في كتب التاريخ التي كتبت فيما بعد وحولت ذلك إلى أسطورة- كذلك لم يكن ذلك الانتشار عميقًا

كما قيل. إن عمليات الاحتلال^(١) بدأت في عهد عمر بن الخطاب (١٣-
٢٣ / ٦٣٤-٦٤٤). ولم يتم في عهد أبى بكر (١١-١٣ / ٦٣٢-
٦٣٤)، إلا احتلالاً مؤقتاً لمدينة الحيرة (١٢/٦٣٣). ولم يبدأ كل من
عمرو بن العاص وخالد حملتهما إلا في منتصف عام ٦٣٤/١٣. بعد
ذلك بعام (١٤/٦٣٥) وصلت طلائع القوات الإسلامية إلى دمشق، لكن
الاستيلاء عليها بشكل نهائى لم يحدث إلا بعد القضاء على الجيش
البيزنطى فى معركة اليرموك (١٥ أغسطس ٦٣٦)، ولم تستسلم القلعة
القيصرية حتى عام ٦٤٠/١٩. أما فى مصر فإن حصن بابليون -
ويوجد فى أقصى جنوب القاهرة الحالية - لم يتم احتلاله حتى عام
٦٤١/٢١. ومنذ ذلك التاريخ أرسل المسلمون حملاتهم الأكثر جدية نحو
الغرب. وحتى موت عمرو بن العاص (٤٥/٦٦٥)، لم يكن الإسلام قد
تجاوز قورينة ببرقة بليبيا، واحتلال طرابلس لم يتم بالكامل حتى إنشاء
القيروان عام ٦٧٠/٥٠. وقرطاجنة لم يتم فتحها حتى عام ٦٩٦/٧٧،
ولم يقم عقبة بن نافع بأى عملية احتلال فى الأراضى الجزائرية أو
المغربية، وربما يكون قد وصل إلى الأطلنطى خلال حملة ما، وذلك
كما يبدو من التاريخ الإسلامى الرسمى. لقد قام بعملية الاحتلال موسى
بن نصير ابتداء من عام ٧٠٥/٨٦. وفى النهاية، فإن احتلال شبه

(١) تعتبر ظاهرة الفتوحات الإسلامية حركة تاريخية عسكرية فريدة من نوعها وجديرة بالتأمل . وقد أدى
تفردا إلى عدم قدرة بعض غير المسلمين على تقييمها ووضعها فى إطارها الصحيح، فهى لا تمثل
حرباً دينية تهدف إلى إخضاع الشعوب إلى الإيمان بدين معين، كما أنها ليست توسعاً استعمارياً يهدف
إلى الاستيلاء على ثروات الشعوب واستعبادها مثل المعهود فى الحركات الاستعمارية على مر
التاريخ، وإنما كانت تهدف إلى أمر واحد فقط إقامة نظام سياسى يكفل حرية الاعتقاد ويمنع ممارسة
الإكراه فى الدين وهو ما عبر عنه القرآن فى أكثر من موضع بتعبير "أن يكون الدين لله". وقد نتج عن
ذلك ظاهرة جديرة بالانتباه تتمثل فى أن عملية الفتح لم يتبعها مباشرة عملية أسلمة وإنما تم ذلك خلال
وقت طويل ربما تجاوز القرن من الزمان فى بعض الحالات. (المترجم)

الجزيرة الأيبيرية حدث عام ٧١٢/٩٢. ولقد كان الاتجاه نحو الشرق أسرع من الغرب. فبعد موقعة القاسية (٦٣٧/١٦) وهروب الشاهنشاه يزدجرد من إيران، والتي تم اجتياحها عام ٦٤٢/٢٢، دخل المسلمون في جنوب أوزبكستان عام ٦٨١/٣٠، ولم يتم الاستيلاء على سمرقند بشكل نهائي إلا عام ٦٨١/٦١، على الرغم من أنها قد احتلت عام ٦٧٤/٥٥. والتوسع الذي تم فيما بعد حتى حدود الصين لا يمثل هدفنا الآن.

(٢٧) الترجمة التقليدية لكلمة **vicario** والتي تعني "نائب أو وكيل" بخليفة تكون صحيحة، ومع ذلك فإن استخدامها يمكن أن يؤدي، وقد أدى بالفعل، إلى أن أدخل فيها معاني لها علاقة بمنصب آخر معروف بشكل عالمي: وهو الخاص ببابا الكاثوليك الروماني، خليفة المسيح؛ وبالتالي فإن البابا تعني خليفة الله، وهو مصطلح تستخدمه بعض الفرق الشيعية. لكن توجد هوة لاهوتية (فرق عقيدى كبير جدا) بين المفهوم الإسلامى لمحمد كآخر أنبياء ورسل الله، والمسيح، **ungenito** كابن وحيد للأب، وآخر المرسلين، والذي تجسد في مريم. وفي القرآن الأصل "خ.ل.ف" يذكر العديد من المرات في الأشكال، I، II، III، IV، V، VIII، IX، ويستعمل بمعنى استخلاف في (٧، ١٥٩، ١٩، ٥٩) ولكن لا يستعمل مطلقاً فيما يتعلق بخلافة الرسول. وخليفة (وجمعها خلائف) تذكر أحد عشر مرة على الأقل، وعادة في صيغة الجمع وتشير إلى رجال يخلفون آخرين بما في ذلك خلفاء الجنس الإنسانى، أما الصيغة المؤنثة فتعنى النساء اللاتي تُركن.

(٢٨) **Averroes، Exposicion de la Republica de Platon، traduccion de M.C.H. 3 ed. 1995، p.72**

(٢٩) المرجع السابق ص ٤٣.

(٣٠) تم توسيع الحرم المكي والمدني بعد الفتح السعودي لكل الأراضي المعروفة الآن بالعربية السعودية، وهو اسم يعكس بصورة كبيرة رغبة في التملك. وتشريفًا للرسول تعرف اليوم يثرب القديمة بالمدينة (مدينة النبي). وعلى الرغم من أنه من الناحية الرسمية لم يتم إلغاء التوسعة السعودية، إلا أنها بقيت محدودة جدا لأسباب تجارية ودبلوماسية وعسكرية وبشكل كبير ابتداء مما عُرف بحرب الخليج الثانية.

(٣١) لقد تم في بداية العهد العباسي وضع البنية السياسية والإدارية للإسلام- نقول هكذا، من باب إطلاق اسم ما عليها-، على الرغم من أن المؤرخين نسبوها إلى الفترات السابقة. لقد كانت الدولة الأموية المروانية الشرقية نموذجًا لعدم الاهتمام بإقامة المؤسسات، باستثناء ما يتعلق بموقفها ضد المدينة وضد الشيعة. ويعتبر نقل مقر الخلافة من المدينة إلى دمشق هو في حقيقته موقف رفض للحرس الإسلامي القديم (الصحابية والأنصار الذين تم القضاء عليهم آخر الأمر وكذلك ورثتهم)؛ أكثر من كونه رغبة في اتخاذ عاصمة على نمط العواصم الرومانية والبيزنطية والفارسية. وبالفعل فإن الخلفاء الأمويين أقاموا في قصورهم المحصنة المقامة في الصحراء- وهو ما يمثل صورة فخمة وحجرية للخيام الفخمة التقليدية- وقتًا أطول من إقامتهم في العاصمة السورية القديمة. وربما يوجد عصر مرواني يمكن اعتباره يقوم على المؤسسات، فقد كانت سياستهم تقوم على أوامر حكم توجه لحكام الأقاليم، وعندما كان يجب أن يغير شيء كان يستبدل الحاكم. وقد أدى هذا، في النهاية، إلى زوال العائلة الحاكمة. ولقد عالج عبد الرحمن بن معاوية- والذي عاش بنفسه آلام ومرارة هلاك وانتهاء أسرته الحاكمة-

وكذلك خلفاؤه ذلك الخطأ في الأندلس، ولهذا، فإن عبدالرحمن الثاني لم يتردد في إدخال الإصلاحات الإدارية البغدادية. والعباسيون، الذين أقاموا في الأراضى الخاصة بالإمبراطوية الساسانية، استطاعوا وضع بنية إدارية وهى فى خطوطها العامة، إعادة للشكل الإدارى لتلك الإمبراطورية.

(٣٢)

بسم الله الرحمن الرحمن .

"إنه نزل على الصلح وله عهد الله ونمته ألا ينزع من ملكه ولا أحد من النصارى عن أملاكه وأنهم لا يقتلون ولا يسبون أولادهم ونساءهم ولا يكرهون على دينهم وأنه لا يأوى عدوا لنا ولا يخون أمرا ولا يكتم خبرا"

هذا هو العهد الذى أعطاه عبد العزيز بن موسى بن نصير إلى تدمير بن غانداريس، وقد اتفق فيه على إحلال السلام بعد عهد وقسم أمام الله ونبيه المرسل ويكون به أهلا لأن يحرسه الله تبارك وتعالى وكذلك حراسة نبيه محمد عليه الصلاة والسلام. ولا يوضع لتدمير أحد فوقه رئيسا ولا يحرم أحد من أهله من أملاكهم ولا تفرض عليهم العبودية ولا يفصلوا أو يحرموا من نسائهم أو أولادهم وأن تحترم حياتهم ولا تحرق كنائسهم ولا يمنعوا من ممارسة شعائر دينهم. وسوف يمنحون السلام بعد أن يسلموا مسبقا سبعة مدن وهى: أوريهويلا ومولا ولوركا وتوتانا واليكانتى وهيللين واليتشى Totana، Lorca، Mula، Orihuela، Hellin y Elche، Alicante . ويستمر هذا الاتفاق ما لم يتم انتهاكه.

وكل من يعرف هذا الاتفاق يجب عليه أن ينقذه لأن صلاحيته تستوجب معرفته مسبقا ولا يخفى عنا أى معلومات يمكن أن يعرفها . وسوف يفرض على تدمير وحاشيته ضريبة حيث يجب على كل فرد

حر أن يدفع دينارًا واحدًا نقدًا وأربعة مدود من القمح وأربع مدود من الشعير وأربع معايير من الخل ومعيارين من العسل ومعيارين من الزيت. أما العبيد فعليهم أن يدفعوا نصف ذلك. ويشهد على ذلك : عثمان بن عبيد القرشي، وحبيب بن عبيد القرشي، وسعدون بن عبدالله الأزدي، وأبو عاصم الهذلي.

تم كتابة هذا العهد في شهر رجب عام ٩٤ الموافق إبريل عام ٧١٣. (٣٣) إن عقائد الإلهيات، التي تقوم على نزع الصبغة الأسطورية، بما في ذلك الأيديولوجية الخاصة بموت الإله والأخرى الخاصة بالتححر، بها مشاكل خطيرة من حيث مبادئها الخاصة بالكتب المقدسة بالإضافة إلى العناصر الوجودية والماركسية التي تحتوى عليها. إن موت الإله على الصليب وإعلان تحرر الإنسان من الخطيئة [وهو أكثر ما يقهره]، هما من أركان المسيحية، ولكن طريقة عرضهما في تلك العقائد يكون مبتسرًا وبه القليل من اللاهوتية، ومتأثرًا بالجدلية الفكرية. ولقد تم تقديم الفكر الماركسي، الذي حقق انتصارًا كبيرًا بين المفكرين الأوروبيين من الثلاثينيات، كتيار فكري مستقبلي وحتمي لا مفر منه منذ الانتصار العسكري للاتحاد السوفيتي عام ٤٥. ولقد عانت حركات التحرر العربي بشكل كبير من تأثير ذلك التيار الفكري، وكانت الحركات المسيحية تتأرجح بين الحماس والخوف حتى حدوث حالة الانتعاش الغامضة *euforia confusa* في مايو عام ٦٨. إن نقطة الأصولية الإسلامية، ونمو حركات المقاومة والمعارضة المسيحية فيما يعرف حينذاك بدول شرق أوروبا، ونهاية الحرب الباردة وسقوط الدول والأحزاب السياسية كل ذلك أدى إلى لون من الجدلية يعتبر نقيضًا للجدلية التي تلغى الطابع الأسطوري، غير الدينية وغير اللاهوتية. إن

ما يتم رفضه الآن هو منطق الطوباوية والفلسفة والتاريخ نفسه، وكذلك العقلانية في توجيهها العملى.

(٣٣) يستعمل القرآن الجذور: جهد، وحرب، وفتن، والمصطلحات جهاد وحرب وفتنة، والمصطلح الأخير وهو "الفتنة" يستخدم فى حالة الاختلاف والصراع الداخلى [الحرب الأهلية]، ويتكرر كثيرا (أربعاً وثلاثين مرة على الأقل)؛ ومصطلح حرب يذكر أربع مرات. ولفظ "جهد" يستخدم فى مناسبات كثيرة فى الشكل الثالث، وبصيغة "مجاهد" يذكر أربع مرات، ومصطلح "جهاد" يتكرر أيضاً أربع مرات (٩ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ٧٨ ، ٢٥ ، ٥٢ ، ٦٥ ، ١) و"دار الإسلام" و"دار الحرب" لا تظهر بشكل واضح.

(٣٤) رسالة بولس إلى أهل رومية ١٣ ، ١-٧.

(٣٥) ليست لدى المعارف اللازمة لتحليل الدلالات اللغوية للجذر السامى "أم" بشكل عميق. ومصطلح "أمة" يتكرر فى القرآن أربعاً وسبعين مرة، وربما من الممكن أن يكون مصطلحاً آرامياً، وربما يكون الشيء الجديد فى استخدامه فى اللغة العربية هو أنه كان يسمح بالتمييز بشكل أفضل بين الأمة الإسلامية المحددة والمصطلحات ذات الطابع العام مثل "أهل" و"بنو" واللذين يُستخدمان مع الجماعات الاجتماعية السابقة على الإسلام.

(٣٦) بالنسبة للمسلم المثقف والعارف الجيد أو الذى يعرف القرآن بصورة جيدة يعتبر هذا الأمر بديهياً، وفى بعض الأحيان يجعلهم يحسون بالحرَج عندما يتعاشون أو يصاحبون زملاء لهم فى علم الإسلاميات، جديرين بالاحترام، وفى بعض الأحيان مؤمنون. وقد عشت أنا شخصياً هذا الأمر العديد من المرات. كيف يمنع الزملاء المؤمنون من دخول

المساجد ويتركون في الشارع وذلك لأنهم غير مسلمين، وهم الذين تتم دعوتهم بسبب طبيعتهم كعلماء في الإسلام؟ في الحالة الخاصة بي كان الحل الوحيد المناسب: تركي أشاركهم صلواتهم خفية.

(٣٧) استخدم أوفيدو لفظ *paganus* المشتق من *pagus* وذلك للإشارة للقرويين. بيلينو الصغير استخدمه بمعنى مدني أي "ليس عسكرياً". وفي *Tertuliano* له المعنى الحالي.

(٣٨) لا أحد يفكر الآن في أن محمداً كان كذاباً، وأن الإسلام هو خدعة، ولكن، كما قيل سابقاً، فإن البعض يعتقد أن الإسلام ابن صغير للمسيحية، أو أنه بنية اجتماعية مقدسة لمحاولة فاشلة لثورة اجتماعية. وأن من يعرف، ولو القليل من تاريخ المسيحية يعلم أنه من الصعب أن يشتق المفهوم الإسلامي من النسطورية أو من عقائد الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح، وتأليف الإسلام واستخراجه من ذلك القليل الغامض يبدو أكثر إعجازاً من نزول الوحي على محمد. ولا يوجد شك في الدور الاجتماعي والتجديدي الذي قام به الإسلام، وكذلك أصالة مفهوم الأمة، وكونها مثالية ضرورية ممكنة. لكن الله الواحد والرسول وبعثة محمد والوحي المنزل بواسطة جبريل، واتفاق القرآن مع السر الأبدى هي عناصر مكونة للجوهر الديني للإسلام. وبالإضافة إلى ذلك، يوجد تفسير تاريخي لتبني الإسلام لمشروع تكوين مجتمع جديد كامل: أن القديس بولس كان يستطيع الاعتراف بالسلطة المدنية الرومانية وقانونها، حيث إن تلك السلطة كانت قائمة فعليا من الناحية الاجتماعية، لكن في الجزيرة العربية لم تكن توجد قبل الإسلام أي سلطة قائمة بصورة فعلية.

(٣٩) على الرغم من تبني أسين بلاثيوس لنظرية الأصل المسيحي للإسلام، فإنه يقترب بشكل كبير جدا من هذا المفهوم، وفي وقت مبكر مثل بداية الثلاثينيات كتب يقول: "إن الله، لحكمته العليا، لا يستخدم وسائل تؤدي في النهاية إلى الفشل، وأن الغاية العليا لإرادته لخلاص البشر تتحقق في كل زمان ومكان من خلال تلك الوسائل (....) التي تتناسب بشكل أفضل مع الظروف العادية والفروق الطبيعية الخاصة ببنية وأمزجة وعقلية الشعوب والأجناس. [وإذا] كان الإيمان بالله خالق يثيب ويعاقب يكفي للخلاص وللوصول للمجد، وهي النعمة الكبرى، فلماذا يمنع الله عن عباده نعمه الأخرى؟"

pp. 7-24)، 1931، Madrid، (*El Islam Cristianizado* 1 ed.

إن المسيحي المؤمن لا يمكن أن ينفي عن محمد لقب النبي، وذلك في المعنى الواسع للمصطلح الذي نستعمله عندما نتحدث عن البطارقة، والقضاة والرسل (الأنبياء) في العهد القديم. والقديس توما يؤكد أن نعمة النبوة لا تعني ولا تفترض النعمة التي تضيفي القداسة. وهذه النعمة تخضع للصالح الروحي العام للجماعة وليس لقداسة الفرد. *Summa Theologiae* II، 172، 3. ومن الأمور الغريبة أن يقول ابن خلدون في مقدمته نفس الشيء. (المقدمة، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٠ ص ٣٣٨). ومن الصحيح، أن نعمة النبوة هي نعمة بدون مقابل يمنحها الله بدون شروط ضرورية أو لازمة؛ والفارابي وابن سينا هما اللذان سيجعلان النبوة تمثل درجة عليا للإدراك، ولفهم بعيدا عن الوحي، وهو أمر مرفوض من قبل رجال اللاهوت المسلمين والمسيحيين.

مراجع الفصل الأول

- 1- Amir Ali, S., Life of Muhammed. A critical examination ...from mahomedan standpoint. Londres, 1873.
طبقات عديدة .
- 2- Andrae, T., Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Estocolmo, 1917. Abr. Gotting, 1932,
ترجمة إسبانية وطبعات عديدة لها.
- 3 – Arkoun, M., *Lectures du Coran*, Paris, 1982.
- 4 – Asin Palacios, M., *El Islam Cristianizado*, 1. ed. Madrid, 1931, esp. pp.7-22.
- 5 –Blachere, R., *Le problem de Mahomet, essai de bibliographie critique*, Paris, 1952.
- 6 – Idem, *Introduction au Coran*, Paris, 1959
- 7 –Buhl F.,*Muhammed Live*, Copenhagen, 1903, tradu. Alemana, 1955.
- 8 – Cook, M. *Early Muslim dogme : a source-critical study*, Cambridge, 1981.
- 9 – Cruz Hernandez, M., " La raiz comun de la religiosidad del mundo de la profecia y la posibilidad de las relaciones entre la escatologia islamica y la divina comedia". Pub. en *RUM* 14 (1966) esp. pp. 52-57.
- 10 – Idem " Ibn Arabi de Murcia y la espiritualidad cristiano – musulmana". Pub. en *R.O.* 2 epoca, 27 (1955), esp. Pp.316-320
- 11 – Idem, "El hombre religado a Dios ". Pub. En vol. El problema del ateismo, Salamanca, 1967, esp.pp. 241-242.
- 12 – Idem, " El neoplatonismo y la presentacion de la estructura formal del dogma cristiano". Pub. En *CFS*, 2 (1975),pp.5-43

- 13 – Idem, "El problema de la identificación abrahámica de la divinidad tribal y el Señor universal ". Pub. en H. a D. Gonzalo Maeso, Granada, 1980, pp. 149-158.
- 14 – Idem, "La idea del Señor universal El y los asentamientos preisraelitas en las tierras de Canaan". Pub. en MEAH. Granada, 30 (1981), pp.37-48.
- 15 – Idem, " Las novelas egipcias de Jose y del joven Moisés". pub. en MEAH, Granada, 41(1992), pp.5 -33.
- 16 – Devereese, R., Le Christianisme dans la province d Arabie, Paris, 1947.
- 17 – Dussaud, R., La penetration des arabes en Syrie avant l'Islam, Paris-Beirut, 1955.
- 18 – Gastfreund, J. Muhammad nach Talmud und Midrasch, Berlin, 1975.
- 19 –Gaudrefoi-Demonbynes, M., Mahomet, Paris, 1957.
- 20 – Geiger, A., Was hat Mohammed aus den Judenthum aufgenommen, Berlin, 1833.
- 21 – Hamidullah, Le prophete de l'Islam, 2 vol. Paris, 1959
- 22 – Idem, Introducción to Islam, Qom, 1982.
- 23- Haykal, M.H. The life of Mohamet, Londres-El Cairo-Beirut, 1983.
محمد حسين هيكل. حياة محمد، لندن – القاهرة – بيروت، ١٩٨٣.
- 24 – Henninger, J. Arabica sacra, Gottingen, 1981.
- 25 – Ibn Jaldun, Muqaddima, ed. Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut, 1379-1960 esp.p. 338.
ابن خلدون، المقدمة، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، عام ١٣٧٩-١٩٦٠، وبخاصة ص ٣٣٨.
- 26 – Lammens, H. l Arabie occidental avant l hegire, Beirut, 1928

- 27 – Idem. : Le berceau de l'Islam, Paris, 1941.
- 28 – Idem. : l'Islam. Croyances et institutions, Beirut, 1941.
- 29 – Lings, M. : Mohammed: his life based on the earliest sources, Londres, 1983.
- 30 – Margoliouth, G. The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam. N. York, 1924.
- 31 – Idem. : Mohammed und the rise of Islam, Londres-N.York, 1905
- 32 – Moubarac, M. Abraham dans le Coran, Paris, 1958.
- 33 – Nasr, S.H. Islamic life and thought, Londres, 1981.
- 34 – Idem. : Knowledge and the sacred, Edimburgo, 1980.
- 35 – Nau, F. : Les arabes chretiens de Syrie et Mesopotamie du VI au VII siecles, Paris, 1933.
- 36 – Noldeke, Schwalley, Bergstrasser y Pretzl, Geschichte des Qorans, 3 vols. 1919-1938.
- 37- Peters, F.E. Children of Abraham, Princeton, 1982.
- 38- Ries, J. : L'Islam: sa formation, son expansion, ses doctrines, sa communaite, 4 ed. Lovaina, 1985.
- 39- Rothsein, G. La Dynastie der Lakhmiden, Berlin, 1899.
- 40- Rudolph, W. Die Abhangigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Berlin, 1922.
- 41 – Rychamans, G. : Les religions arabes preislamiques, Lovaina, 1922
- 42- Siddiqi, Nazeer, A Mohamet, the last Messenger, Karachi, 1984.
- 43 – Sprenger, A. : Das Leben und die Lehre des Mohammed, 3 vols. Berlin, 1862-1865.
- 44- Torrey, C. C. : The Jewish foundation of Islam, N. York, 1933.

- 45- Trimingham, J. S. Christianity among the arabs in Preislamic times.
Beirut-Londres, 1970
- 46- Watt, W. M., Muhammad at Mecca, Muhammad at Medina, 2 vols.
Londres 1953 y 1956.
- 47- Idem, Abr. Trad. Espanola, Mahoma, profeta y hombre de estado.
Barcelona, 1967.
- 48 – Welhausen, J., Reste arabischen Heidentums, Berlin, 1897.
- 49- Wensinck, J., Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds, Berlin, 1910.
- 50- Zubiri, X, El hombre y Dios, Madrid, 1984.

الفصل الثانى

أصل فكر الشيعة وتطوره

(من القرن السابع إلى القرن الثانى عشر)

١- الأصل الثلاثى للحركة الشيعية:

أ- الأصل الأسرى:

للشيعية أصل ثلاثى يميزها عن غيرها: الأسرى، والدينى - الأيديولوجى، والعرقى الثقافى. وقد ركز المؤرخون العرب على النقطة الأولى، فى حين فضل الكتاب الشيعيون الثانية، أما الباحثون المعاصرون فيعطون أهمية كبرى للنقطة الثالثة.

لقد بدأت العلاقات بين النبى محمد وابن عمه على بن أبى طالب منذ أن كان على طفلاً، وزادت عندما أصبح على واحداً من أوائل المؤمنين وأصبحت العلاقة أكثر قوة بزواج على من فاطمة بنت محمد، بنت الرسول من زوجته الأولى خديجة. وإذا كان على، بسبب هذه القرابة الشديدة، قد أحس بأنه قد أهمل شأنه عند تعيين أبى بكر ثم بعد ذلك عمر بن الخطاب كخلفاء للرسول، فإن المؤرخين لم يحتفظوا بدليل قاطع على ذلك. لكن بموت عمر فإن الأمور أصبحت أكثر تعقيداً وذلك، بصورة خاصة، لثلاثة أسباب:

١- الفتوحات التى تمت فى سوريا ومصر والعراق وإيران على أيدى القادة الكبار: خالد بن الوليد، وعمر بن العاص واللذين اعتنقا الإسلام فى اللحظات الأخيرة، عام فتح مكة، واللذين كان من بين جنودهما عدد كبير من القبيلة المكية القديمة.

٢ - عودة النفوذ من جديد لفريق أبى سفيان.

٣ - التأثير المتزايد لبنى أمية المروانيين.

إن اختيار عثمان، على الرغم من كل فضائله لم يكن موضع رضى من كثير من الصحابة والأنصار المدنيين، وبلا شك بالنسبة لعلى بن أبى طالب.

وزواج بنت عثمان من مروان بن الحكم عقد الأمور، ولم يقبل حزب علي (أى شيعة آل علي، ومن هنا يأتي مصطلح الشيعة) بالفعل خلافة عثمان^(١).

لقد تم اغتيال عثمان، ولم يتم أبداً توضيح أبعاد الجريمة. وقد شك المروانيون فى أن أنصار علي هم المسئولون عن ذلك وبخاصة أنهم طبقوا المبدأ القديم الذى يقوم على أنه من يمكن أن يستفيد من جريمة فإنه يكون موضع شبهة بشكل أكبر. وعندما تم تعيين علي كرابع الخلفاء، ألزمه المروانيون بأن يثبت بشكل حاسم وجازم أنه لم يكن له أى دور بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى الجريمة، ولم يعرف علي أو لم يستطع أن يقدم الدليل والذى طبقاً للتقاليد السابقة على الإسلام كانت تستلزم حلف اليمين المغلظة. وبالتالي، فإن الصراع تردى ليتحول إلى حرب أهلية، فى مناخ اشتدت سخونته بسبب موقف عائشة بنت أبى بكر، أرملة الرسول الشابة، وموقف الصحابة طلحة والزبير. ولم يقبل أقارب عثمان مطلقاً علياً وقاتلوه بالسلاح.

إن هذه الفتنة الكبرى الأولى الإسلامية لم تكن واضحة، فالمعارك الأولى لم تحل المشكلة. وفى صفين وبعد أن توقف القتال، تم اللجوء لتحكيم غير عسكرى مشهور، والذى ليس فقط سيحدد مصير الخلافة فى المستقبل، وإنما سيكون سبباً فى أول الانشقاقات الإسلامية. وعلى ما يبدو، فإن البعض قد امتنع عن إبداء رأيه فى تلك الخلافات، وربما يكون هذا هو أصل المعتزلة^(٢). وفى المقام الثانى، اعتبر مجموعة من المسلمين المتحمسين والمتشدين أن ذلك التحكيم يمثل خروجاً على الدين [أى حرام]، وتركوا موقع المعركة و"خرجوا"، ومن هنا كان لسمهم "الخوارج"، حيث شكلوا فيما بعد انشقاقاً ذا طابع مترمتم. ولما كان الحكم فى ذلك التحكيم لصالح نظرية الخليفة الذى تم اغتياله [حيث لا يوجد مبرر قانونى لقتله] فإن أنصاره وعلى رأسهم معاوية حاكم سوريا أعلنوا معاوية خليفة، وهو الذى سيبدأ الأسرة الملكية المروانية الشرقية.

(١) هذا كلام غير دقيق ولا تتل عليه المصادر التاريخية. (د. مذكور)

(٢) هذا الربط بين الامتناع عن إبداء رأى ونشأة المعتزلة ربط بعيد وتوجد أسباب كثيرة تضعفه. (د. مذكور)

أما رابع وآخر الخلفاء الراشدين، على بن أبي طالب فبدلاً من مهاجمة معاوية وأنصاره المحنكين قاتل في البداية الخوارج حيث قضى عليهم في موقعة النهروان، وبعد ذلك قام أحدهم باغتياله بجوار المسجد الجامع في الكوفة. وأعلن أنصار معاوية عن أنفسهم أنهم أتباع السُّنة [السنين]، أما أنصار على فإنهم لم يقوموا بحرب مفتوحة وعامة حتى موقعة كربلاء على الرغم من أنه لم يتم إخضاعهم مطلقاً. لقد خرج الحسين، وهو الإبن الأصغر لعلي، ترافقه فرقة محدودة، وذلك بعد أن دعاه بعض أهل الكوفة، وتم مباغتته في كربلاء بالعراق، فسقط الحسين جريحاً وتم الإجهاز عليه على الأرض وتم إرسال رأسه إلى الخليفة الأموي يزيد. وعلى الرغم من أن يزيد لم يكن له دور فيما حدث، فإن لقاء كربلاء تحول إلى أسطورة: وتحول الحسين دائماً إلى الشهيد، ويزيد هو القاتل الحقود. وسيواصل أحفاد الحسين الخط الأسرى الخاص ببيت النبوة، وسيكونون هم أكثر الناس جدارة بميراث أكثر فكر النبي خصوصية.

ب- الأسر الشيعية:

وتبعاً لنتائج مأساة أتباع على، فلقد وضع الشيعة سلسلة من عمليات التوارث التي كانت سبباً في ظهور أسر خاصة. ومن ناحية الواقع التاريخي لتلك الأسر يوجد العديد من النقاط موضع شك، لكن أتباع أسرة أو أسرة أخرى يعتبرون ذلك أمراً لا يمكن التخلي عنه. ومثلاً فمن الناحية التاريخية من الصعب اعتبار الحسن، وهو الابن الأكبر لعلي بن أبي طالب، ثاني الأئمة، لأن موقفه من الخلافة الأموية على الأقل يبدو مشكوكاً فيه. كذلك الإمام المبجل الثاني عشر، محمد بن الحسن الإمام، وهو ابن الإمام الحادي عشر والأميرة البيزنطية نارثيسة [ناركيس]، كان عمره خمس سنوات فقط عندما تم القضاء على عائلته في سامراء.

ومن ناحية أخرى، فإن عبيد الله المهدي، والذي بدأ الأسرة الملكية الفاطمية والذي يعتبر من ذرية فاطمة لأنه ينحدر من محمد بن إسماعيل الإمام السابع، وهو آخر الأئمة بالنسبة لمن يعتبرون الأئمة سبعة فقط، اضطر (لجأ) إلى تجاهل وجود ثلاثة أئمة مستورين، وذلك ليحقق هدفه. وعلى الرغم من أنهم يحملون اسم الحسين أو الحسينيين أو الزيديين، فمن المشكوك فيه أن كل هذه المجموعات تنحدر من الحسن بن علي، أو الحسين بن علي، أو زيد بن زين العابدين. وتعتمد عقائد الزيديين في الجزء الأكبر منها على فكر الفاطميين المعتدل من مجموعة المستعليين *mustaalies* بعد هجرة كثير منهم إلى اليمن.^(١) إن حسن الصباح الشهير، والذي سوف يقيم فيما بعد في قلعة الموت، كان في الأصل فاطميا من أتباع نزار، وذلك بعد زيارته للقاهرة، وأن أتباع نزار في شمال فارس لا يمكن أن ينحدروا من الابن أو من حفيد مفترض لنزار، الذين من المفترض أن يكونوا قد لجأوا إلى هناك، لأن نزارًا وابنه، الذي كان صغير السن، تم اغتيالهما بأمر من المستعلي^(٢). وفي النهاية، فإن الوثائق الخاصة بالدعاة اليمنيين، التي كان مضمونها سببًا في توضيح بعض العقائد الإسماعيلية، تعتمد في أغلبها على أفكار فاطمية أكثر من اعتمادها على أصل زيدي محتمل.

وبعد القيام بهذه التحفظات، فإن أسر الجماعات الشيعية العديدة يمكن أن تعرض من خلال الجدول الموجود في ص ٥٤-٥٥.

ج- الأصل الديني والأيدولوجي:

كما قيل سابقًا، فإن وحى الله إلى محمد تم جمعه في القرآن، والذي يحتوي نصه على أوامر دينية وأخلاقية وتشريعية واجتماعية، وأدعية، وقصص تاريخية،

(١) هذا كلام غير صحيح لأن زيد بن علي فرع مستقل من فروع الشيعة نشأ قبل المستعليين بزمان طويل (تراجع كتب التاريخ)، ثم إن المستعليين فاطميون أما الزيدية فينتسبون إلى زيد بن علي. (د. مذكور)

(٢) أحمد المستعلي هو تاسع الخلفاء الفاطميين وكان أخوه نزار هو الأحق بالخلافة. (المراجع)

قديمة ومعاصرة لذلك الوحي. وبصفة عامة، فإن المعنى الحرفي [الظاهر] بديهي، وقد بين محمد أنه بشر فقط اختاره الله كخاتم للأنبياء والمرسلين.

ومع ذلك فإن كل نص مقدس نظرًا لطابعه النموذجي يقبل قراءة روحية، مثلما يحدث في كثير من فقرات العهدين القديم والإنجيل. وسوف يختصر ابن رشد بشكل رائع وجهة نظر علم العقائد النظري والتي يمكن اعتبارها تعالج هذا الموضوع بشكل موضوعي. حيث يقول في كتاب "فصل المقال":

"تعتقد، معشر المسلمين، أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته... إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها... ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظواهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظواهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول... وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا إن هاهنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة... وهاهنا أيضًا ظاهرًا يجب على أهل البرهان تأويله وحمله إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة" (١) (٢)

وفي مقابل حيلة رجال علم العقائد التقليديين فإن الروحانيين ظنوا دائمًا أن المعنى الحرفي يمثل الجانب الشرعي والظاهري فحسب، وإذا كان على الرغم من ذلك يساهم في الدين الإيجابي (الوضعي)، فذلك لأنه يقوم على المعنى الأساسي وهو الباطني؛ وهذا هو تفسير الروحانيين الذين يعرفون بالصوفية. وإن نقطة التجديد في التفسير الشيعي هي ربط ذلك التفسير للوحي الإسلامي بالصلوات الخاصة بين محمد وعلى. وفي حديث شيعي يضعون على لسان النبي الكلمات التالية:

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب رقم ٤٧، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص ٣٠ - ٤٨ بتصرف. (المترجم)

"لولا خشيتي من أن قوماً من أمتي يطرونك كما أطرت النصارى عيسى
[حيث يجعلونه يأتي من الأب من خلال اتحاد في الجوهر] لقلت عنك شيئاً يجعل
أنك ما إن تمر أمام قوم إلا وأخذوا تراب نعليك كوسيلة [لنجاتهم]. لكن يكفي أن
أقول إنك جزء مني وإنتى جزء منك، وإن وريثي هو من يرثك".

وبالطبع فهذا الحديث يعتبر حديثاً متأخراً وضعيفاً ومغرضاً، لكنه يبين الأصل
الديني والأيدولوجي للفكر الشيعي.

إن ما تم إيلاغه لعلی بن أبی طالب هو المعنى الأساسي والحقيقي [الحقيقة]
للوحي وطابعه الباطني الدقيق. كذلك يُنسب للإمام السادس جعفر الصادق القول
التالي:

"إن قضيتنا هي الحق وحق الحق. إنها تمثل للباطن وما هو باطن الباطن... إنه
السر، وسر شيء سيظل مخفياً على الدوام، إنه سر موجود في الغيب".

وهكذا، وكما سيرى في موضعه، سيتحدثون عن الأبعاد السبعة للقرآن،
فالشيعية كانوا دائماً على وعي، مثير للشجن وعنيد، بأنهم يمثلون عمق المعرفة
الإسلامية، وذلك من خلال معنى مصدري يمنع حصر الدين في مجموعة من
القواعد والقوانين، وذلك بدلاً من أن يكون مصدراً أولياً ودائماً للحياة الداخلية
الروحية.

د- الأصل العرقي - الثقافي:

إذا وضعنا نصب أعيننا نصوص المؤرخين المسلمين حول انتشار الإسلام
في البلاد التي تكون الإمبراطورية الساسانية، وكذلك التي وراء حدودها، فسنلاحظ
أن الفتح كان سريعاً، سواء كان ذلك بسبب الانهيار التام للبنية السياسية أو لاعتناق
الزعماء المحليين للإسلام سواء أكان ذلك لغرض أو نتيجة اقتناع. كذلك، فإن

الضعف الساساني لم يكن يرجع فقط إلى صراعه الطويل والعنيد مع الإمبراطورية الرومانية الشرقية ووريثتها بيزنطة وإنما إلى ضغط القبائل التركية التي استوطنت منذ قرنين تقريبًا في آسيا الوسطى. وعندما سقط السلطان الساساني، فإن كل زعيم (خان) تركي تصرف تبعًا لمصالحه، وبصفة عامة، كانت تلك المصالح في قبوله الرسمي للإسلام. لقد ضم الزعماء الأتراك الذين اعتنقوا الإسلام قواتهم الخبيرة إلى قوات الفاتحين المسلمين القليلة، وهكذا وصلوا إلى بحيرة آرال Aral والهندكوش Hindu-Kuch، وإلى الحدود الغربية للصين والهند.

وكانت الجماعات العرقية من بلاد ماداي في إيران القديمة والفارسيين والأتراك والهند قد اكتسبت أشكالاً دينية وثقافية قيمة، وبعض هذه الأشكال ظلت باقية حتى القرن الثاني الهجري، وهذا بدون أن نأخذ في اعتبارنا الأشكال الأخرى التي بقيت حتى أيامنا هذه. وكانت المزدكية متأصلة - متغلغلة - بين الفارسيين ومازال هناك حتى اليوم في إيران مزدكيين. أما البوذية فكانت قد انتشرت من البنجاب حتى أفغانستان وأزبكستان وتركستان الحالية. وكانت بعض القبائل التركية قد عبرت من الأديان الحلولية وعبادة الأرواح التقليديين إلى البوذية والمانوية، بالإضافة إلى الذين كانوا قد قبلوا عقائد يهودية ومسيحية متأثرة بشكل كبير جدا بالأشكال الغنوصية. (٣) وفي مقابل الإسلام السياسي والعسكري والقانوني الذي نشره الفاتحون، فقد جمع كثير من تلك الجماعات بين عقيدة النجاة الإسلامية والأشكال الباطنية للأديان الأخرى التي احتفظت بأفكار وشعائر منها.

عندما واجه قواد العباسيين القادمون خلفاء دمشق كان معهم، بالإضافة إلى الأتباع الحقيقيين لعلی، مجموعات كثيرة متباينة غير عربية، كلها تقريبًا من المسلمين الجدد، الذين ساهموا بصورة فعالة في إضعاف الأسرة الأموية وإسقاطها. وكانت هذه المجموعات تعارض الطابع التقليدي الأرستقراطي العربي للخلفاء الأمويين، وأنصارهم المروانيين. ولما لم يوف العباسيون المنتصرون مطلقًا عهدهم، بصدد إعادة الحكم الشرعي للعلويين - هذا إذا كان قد وجد عهد من البداية - ولم يكونوا لينى الجانب أكثر من سابقهم من الأمويين مع غير العرب والمسلمين

الجدد، فقد انتهى الأمر بالعلويين أن يواجهوا العباسيين واندمج أغلب المسلمين الجدد - وكانوا في السابق من البونيين واللأدريين والمزديكيين والمانويين - في الشيعة. وبهذه الطريقة ظهر من جديد في فكر الشيعة العقائد القديمة حول تتابع العوالم، والصراع بين الخير والشر، واعتبار إيليس [الشيطان] هو أهرمان Ahriman، وفكرة كتاب أزلى يمثل سرا سماويا، والإنسان النموذجي ومراتب الملائكة في السماء والمراتب النبوية في الأرض، والثلاثيات والثمانيات اللأدرية ومعاني الحروف... إلخ.

٢- الفكر (النموذجي) الرئيسي للشيعة:

أ- أفكار عامة:

يعتبر من الأمور الصعبة وضع ترتيب تاريخي محتمل، وتحديد الأفكار الأساسية للشيعة في الفترة (٦١-٢٦٠/٦٨٠-٨٧٤ م) بسبب عدم وجود مصادر معاصرة لتلك الفترة. (٤) ومع هذا يمكن أن نذكر بعض المفاهيم العامة، ومن بينها نذكر ما يلي:

١- الطابع الروحي للقرآن ومعناه الباطني - الذي ينتقل بواسطة الأئمة - يكون متاحًا لكل التابعين المبتدئين.

٢- تقديم شكلين باطنين وأحيانًا غيبين.

٣- وعى ما بأهمية سقوط [معصية] الإنسان وحالة الضياع الوجودي، مما يتطلب عونًا دائمًا من الله بواسطة الأنبياء والرسل وبعد خاتم الرسل يكون ذلك بواسطة أولياء الله.

٤- الرفض الواضح للبعد الاجتماعي للخلافة، حيث يعتبرونها جهازًا سياسيًا فحسب.

٥ - الحاجة إلى تفسير وشرح جلى للجانب التراجمي - المأساوي في حياة الإنسانية.

٦ - من المناسب إنهاء عملية تتابع ولاية الإمامية الشيعية، عن طريق ختم ذلك بواسطة الإمام السابع إسماعيل بن جعفر [نظرية الأئمة السبعة]، أو من خلال استتار (اختفاء) الإمام الثاني عشر [نظرية الاثنا عشرية].

ب- النموذج الشيعي الإسماعيلي:

تعتبر البيانات التاريخية والعقيدية حول بعض الشيعة الأقدمين قليلة ومشكوكاً فيها. فعن الشيعي والغنوصي المحتمل مغيرة [مات عام ٧٣٧/١١٩] نعرف فقط أن الأفكار المنسوبة إليه تتفق مع الفكر العرفاني لمارقيون Marcion [القرن الثاني]. أما الشواهد التراثية الأكثر قدماً من ذلك فتعود إلى الإمامين السادس والسابع جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم على التوالي [ما بين عام ٧١٩/١٠١، ٧٩٩/١٨٣ تقريباً]. وتتمثل المعلومة الأكثر تأكيداً في حدوث قطيعة بين أتباع الإمام السابع (المدعى إمامته) **pro-imam** المتوفى إسماعيل بن جعفر وأتباع الإمام السابع أخيه موسى الكاظم. وبالتالي يمكن اتخاذ عملية الانشقاق السبعية [التي تم بها قطع تسلسل الإمامة لديهم] كنقطة انطلاق، ورغم أن الصراع بين الإمام جعفر وأبوالخطاب وأصحابهما بعد موت الإمام المدعى إسماعيل له أصل عائلي فإن ما سيستقر عليه الأمر هو طرح الضرورة الجدلية للاستتار. وإذا كانت الشيعة لا ترغب في السقوط في الجمود التشريعي والسياسي السني، والذي يوجد على رأسه الخليفة العباسي، الذي كان بالفعل لا يزيد عن أن يكون غطاءً قانونياً لحجاب القصر ولحاكمي الولايات، فقد كان من الضروري قطع سلسلة تتابع الأسر، والتمسك بشكل أساسي بالأفكار العقائدية الأساسية. إن اختفاء الإمام الثاني عشر من الأئمة الاثنا عشرية أثبت أن الإسماعيلية الذين يتبنون نظرية الأئمة السبعة كانوا على حق.

ولسوء الحظ، لا توجد لدينا نصوص معاصرة بالفعل لعملية القطيعة بين الاثنا عشرية والسبعية. وأقدم المصادر هو كتاب يحمل عنوان "أم الكتاب" [بمعنى نموذج مثالي للكتاب]، وكما يرى المتخصصون فهذا الكتاب مكتوب بلغة فارسية قديمة ومهجورة. ومن ناحية النصوص الشيعية الأخرى فمن الصعب أن نعرف ما إذا كان قد تم استخدامها في "رسائل إخوان الصفا" الفاطمية، والتي سوف نتحدث عنها فيما بعد، أم قد تأثرت بالأجزاء الأقدم من ذلك الكتاب. ومن ناحية أخرى، لا نعرف من الناحية التاريخية أى شيء مؤكد عن الإمام الثامن تبعاً للعد الفاطمي وهو محمد ابن إسماعيل، وكذلك عن الأئمة الثلاثة المفترضين المختلفين والذين سيحملون الأرقام التاسع والعاشر والحادي عشر من تلك الأسرة.

ورقم عشرة من أولئك الأئمة ويدعى أحمد ربما يكون ابن حفيد إسماعيل، وربما يكون هو الذى أشرف على كتابة رسائل إخوان الصفا، وربما يكون قد كتب بنفسه "الرسالة الجامعة" من ذلك الكتاب، وهو ما لا يمكن أن يقبل بالنسبة للنص المحفوظ.

وفيما يتعلق بالمحتوى الفكرى فيتنفق مع المحتوى المجلد المشار إليه سابقاً: علم غنوصى [عرفانى] للمعنى الغيبى للحروف [علم الجفر] والعناصر الخمس لعلم الكونيات المانوى، والمعارك السبع لسلطان [= القديس ميغل فى التراث الإشبانى] ضد العدو... إلخ. بالإضافة إلى المعنى الباطنى للقرآن والعقائد الإمامية.

٣- الشيعة الإسماعيلية الفاطمية:

أ- نقطة الانطلاق:

إذا كان ما يتعلق بالشيعة الإسماعيلية يتميز بأنه افتراضى واستنتاجى جدلى، وذلك باستثناء القطيعة التى حدثت بين السبعين والاثنا عشرية، فإنه سيتحول إلى معلومات موثقة جداً بصدد الشيعة الفاطميين باستثناء الأصل الشخصى للإمام الاثنا

عشرى المفترض الإسماعيلي وهو مؤسس الأسرة عبيد الله بن محمد الحبيب المهدي.

ولقد جمع بالمؤرخون تراث الأيديولوجية الإسماعيلية من طبيب فارسي ينتمي إلى الطبقة المتوسطة القديمة وهو من إقليم ماداي في إيران القديمة، ويدعى ميمون (القذّاح)، وكان شعوبيا متطرفاً ومعادياً للعرب. أما آراؤه فقد طورها ابنه عبد الله بن ميمون وحفيده أحمد بن عبد الله. وربما يكون قد التقى أحد الدعاة الكثرين الذين كرسوا جهودهم لنشر تلك الآراء، بالقرب من الكوفة، بفلاح من أصل آرامي يُدعى حمدان ويحمل لقب آرامي "قرمطي" [أي ذو الوجه القبيح]، ومن هنا يأتي اسم للنحلة المشهورة للقرمطة، والتي ستمركز بجوار نهر الفرات، عام ٢٧٧/٨٩٠م. (٥)

وقد وصل عدد آخر من الدعاة الإسماعيليين إلى شمال إفريقيا نحو عام ٨٨٣/٢٧٠. من بينهم الداعية أبو عبد الله الشيعي الذي استقر بين بربر المغرب عام ٨٩٣/٢٨٠. بعد ذلك بقليل خرج إلى مصر، وهي تحت حكم أبناء طولون أحد القادة السريين الإسماعيليين، ويدعى عبيد الله بن محمد الحبيب، والذي بعد رحلة طويلة عبرت شمال إفريقيا ظهر في سجلماسة نحو عام ٩٠٥/٢٩٢م، حيث سُجِنَ بعد ذلك بقليل. لكن في ٧ من ذي الحجة عام ٢٩٦، ٢٧ أغسطس عام ٩٠٩، فتح الداعية عبد الله الشيعي سجلماسة وأطلق سراح عبيد الله الذي نخل مدينة رقادة في ٢٩ من ربيع الثاني عام ٢٩٧، الموافق ١٥ من يناير عام ٩١٠، حيث تسمى بألقاب المهدي وأمير المؤمنين. وفي عام ٩١٦/٣٠٣ أمر عبيد الله بإنشاء مدينة المهديّة، التي دخلها في موكب مهيب عام ٩٢٠/٣٠٨، وعلى الرغم من أنه لا يوجد شك في أن أهدافه كانت تتمثل في العودة إلى المشرق وإقامة الحكم الفاطمي هناك، فإنه لم ير تحقق ذلك الهدف، حيث مات في ١٤ من ربيع الأول عام ٣٢٢، الموافق ٤ مارس عام ٩٣٤. وأن الخليفة الفاطمي الثالث المعز [٩٥٣/٣٤١- ٩٧٥/٣٦٥] هو الذي سيرى انتصار قواته في مصر التي دخلت الفسطاط في

١٧ من شعبان عام ٣٥٨/ في ٦ يولييه عام ٩٦٩، حيث أنشأ بجانبها مدينة جديدة هي القاهرة [المنتصرة] وهو الاسم الذي تُعرف به اليوم مدينة القاهرة.

والفكر الفاطمي المبدئي (الأولى) يعود إلى جماعة إسماعيلية قديمة ومتشعبة إلى حد ما، لكن بعد فتح مصر والتطلع إلى الخلافة العالمية، ناقش مفكرو الحكومة الفاطمية موضوع تنظيم الأفكار الإسماعيلية، وذلك لأن العلوم والفلسفة الإسلامية كانت في أوج تطورها. وكانت نتيجة هذه المعالجة هي تأليف النص الحالي لرسائل إخوان الصفا.

ب- الإسماعيلية المعتدلة الخاصة بـ "رسائل إخوان الصفا":

يحتوي النص الحالي "لرسائل إخوان الصفا وخلان الوفا"، والمشهور باسم موسوعة "إخوان الصفا" (٦) على اثنتين وخمسين مقالة، إحدى وخمسون مقالة تنتمي للنص القديم والثانية والخمسون هي المقالة الخاصة بعنوان "الرسالة الجامعة". والتراث الإسماعيلي ينسب الموسوعة إلى الأئمة المستترين وبخاصة المدعو أحمد، أما آخرون فيرجعون إحدى الرسائل إلى الإمام السادس جعفر الصادق، وهناك عالم نزارى في علم الحديث، ينسبها إلى محمد بن إسماعيل، أو عبد الله بن محمد، أو إلى الداعية عبد الله بن ميمون القداح، وإلى ثلاثة دعاة آخرين. ومن الملفت للنظر أن مؤلفي النص الحالي يستعملون بعض الأفكار المنسوبة لأولئك، وقد تم تدريسها بالفعل على يد الدعاة الإسماعيليين في النصف الثاني من القرن التاسع. بل إن مؤلفي النص الموجود هم أولئك الذين يذكرهم التوحيدى وعبد الجبار الهمداني. ومؤلف الآراء العقائديه هو القاضي حسن علي بن هارون الزنجاني، وقد ساعده في التأليف خمسة من أصحابه/ سليمان بن معشر البسطي، وأحمد النهراجوري، والعوفي محمد بن أبي بقل، وزيد بن رفاعه. ولقد تقلد الأخيران مناصب مهمة في الإدارة الفاطمية.

إن التحليل الداخلى يسمح بأن نخمن أن جزءًا من بعض المقالات سابقة على عام ٩٠٩/٢٩٧، وهو التاريخ الذى أعلن فيه تولى عبيد الله الخلافة، لكن الجزء الأكبر من النصوص تم الانتهاء من تأليفه ما بين عام ٩٦١/٣٥٠ إلى ٩٨٠/٣٧٠. وقد وفق دييتيريسى Dieterici حين افترض أن النص من وضع جماعة باطنية لأنه فى العديد من المواضع من النص يتم الحديث عن عمل عام. ومن المحتمل، ولأسباب سياسية، أن تكون الحكومة الفاطمية قد طلبت مساعدة جماعة مغلقة على معرفة بالغنوصية وذات أصل عراقي، وربما من البصرة، حيث توجد وثائق تدل على وجود تلك الجماعات الباطنية هناك منذ نهاية القرن الثامن. (٧)

أما المحتوى العقيدى للمقالات فكان يقدم صياغة أفلاطونية حديثة لفكر الإسماعيلية. (٨) ونموذج الأخوة الذى تشير إليه هذه المقالات هو الخاص بالإنسان المخلص للمعرفة الحقيقية والتى يتم اكتسابها من خلال الصراحة المطلقة مع نور المعرفة التى أضيئت بواسطة التراث الشيعى. وتكوين ذلك الإنسان كان يتم من خلال أربع مراتب. المرتبة الأولى ويغضى المرحلة العمرية من خمسة عشر عامًا إلى الثلاثين وفيها يتم تلقى التعليم الطبيعى. أما المرحلة الثانية فكانت من سن الثلاثين إلى الأربعين، وكان يضاف إلى المعلومات السابقة معلومات المعرفة الباطنية. والمرحلة الثالثة، من الأربعين إلى الخمسين، كانت تحتوى على المعرفة الدينية الباطنية. المرحلة الرابعة والأخيرة وكانت ابتداء من سن الخمسين، كانت مخصصة للمعرفة الملائكية والمعرفة الباطنية العالمية. وكانت المقالات مرتبة تبعًا لذلك التوزيع، وكان هدفها إرشاد الضالين وتحذير المنهمكين فى الحياة الدنيا، وتأمين الحياة الدنيا والوصول إلى الحياة الخالدة للروح. وتبعًا للمقالات لا يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقية بدون القرب من الإمام، لكن لا يمكن اكتشاف الإمام بدون مساعدة العلم الحقيقى، الذى لا يمكن اكتسابه إلا بمساعدة المرشدين المفترضين فقط: وهم عائلة الرسول. وبهذه الطريقة فقط يمكن فهم حقيقة توحيد الله وعملية الخلق التى صدرت عنه.

إن معرفة سامية هكذا وغيبية - مثل الموجودة في المقالات، نور للنفس، وغذاء للروح- لا يمكن أن يتنوقها إلا الذين لديهم استعداد لاستقبالها. وهكذا لا يمكن أن تكون تلك المعرفة موجهة للعامة أو يتم تقديمها بشكل خارجي وسطحي، لأنه بدلاً من تصحيح علل غير المطلعين سوف تؤدي إلى مرضهم، وبدلاً من أن تضيء لهم الطريق سوف تعميهم. ومن هنا فإن على الأخوة الدعاة أن يقدموا لهم تلك المعارف بحديقة كبيرة مثلما تقدم الأدوية، ودائماً بشكل مطرد، كذلك يجب مراعاة احتياطات خاص ما هو موجود في المقال الخمسين، الذي يتحدث عن أشكال الحكومة، والذي يجب أن يقدم فقط للأخوة المخلصين والذين تم اختبارهم والتأكد منهم. أما إذا كان الأمر يتعلق بقضايا حساسة جداً مثل علم النجوم، فإنه يمكن تقديمه فقط للعلماء وكذلك الفضلاء.

أما شرح [تفسير] الكون والإنسان فيتم تبعاً للعقيدة الأفلاطونية الحديثة التي تقوم على الفيض وقد تم إضفاء شكل إسلامي تقريباً عليها. إن كل ما هو موجود مصدره الواحد الأول وإليه سيعودون. وإن نظام الفيض يشتمل على تسع درجات متتالية: ١ - المبدأ ٢ - العقل ٣ - الروح ٤ - الهوى [الأولية] ٥ - المادة ثلاثية الأبعاد. ٦ - الأفلاك السماوية، ٧ - القوة الفاعلة السفلية، ٨ - العناصر البسيطة ٩ - الكائنات المحددة.

إن محرك عملية الانبثاق (الفيض) هو الحركة سواء في حالة الهبوط الخلاق أو الصعود. إن هذه العمليات التحويلية يمكن تجربتها والتأكد منها من خلال ملاحظة الكائنات الطبيعية، وفي هذا المعنى فإن القروء قد تمثل حالة وسطى بين الحيوانات الأخرى والبشر.

أما في الإنسان فيوجد جزءان أساسيان؛ أحدهما مادي والآخر روحي، وهذا الجزء الأخير يدفع الإنسان نحو المقر السماوي الذي توجد فيه الأفكار. أما النفس ففيها ثلاث قوى: النباتية التي تتحكم في عمليات النمو والتكاثر، والحيوانية التي تتحكم في عمليات الحركة والإحساس، والعقلية التي تنظم النشاط العقلي. الحياة الإنسانية يجب أن تحكمها القوة العقلية، وهي التي تتحكم في عمليات التمثيل

والمعرفة والتذكر، وهي موجودة في الأجزاء الأمامية والجدارية ومؤخرة الرأس (الخلفية) للمخ على التوالي. وكل قوة من القوى النفسية [النفسانية] لها وظيفة طبيعية سواء في الوسط الطبيعي أو الوسط الاجتماعي. والإنسان كائن حر، لكن الطابع المحدد لكل فرد يتأثر بالعالم السماوي الذي يبدأ في العمل (التأثير) في الجنين الإنساني منذ نفس لحظة الإخصاب. ومن هنا فإن الخصائص الإنسانية قد تكون نوعين: الفطرية، وهي التي تحدد المصير الذي من أجله خلق، والمكتسبة وهي تعتمد على سلوك كل فرد. والنوع الأول يحكمه العالم السماوي الذي يحدد التغيرات الاجتماعية والثروة والمهنة والحالة الاجتماعية. أما الخصائص السلوكية فلا يمكن فرضها بشكل مطلق على الخصائص الفطرية، لكنها قابلة للتحسين وتساعد على الوصول للنهاية الخاصة بكل إنسان بشكل أفضل.

إن تطور العلامات السلوكية المميزة يتم بشكل خاص من خلال مساعدة العقل، وهو ذات جوهر إلهي، ونوراني وسماوي يتحد بالإنسان من خلال العقل الفعال أو القوة العقلانية السفلية. وهذا الاتحاد هو الطريق للوصول إلى المعرفة، وتحرير النفس من الروابط الجسمية وهو الذي يقوده إلى البعث. ويبدو في المقالات أنهم يعتبرون البعث يتمثل في عملية الانفصال التام بين الروح والجسد. ولما كان الإنسان كائناً اجتماعياً، فإن عملية نجاته يجب أن تكون مزدوجة: فردية وجماعية، ويجب على الذين يصلون إلى المعرفة أن يساعدوا العامة على النجاة من خلال النشاط السياسي. وبالتالي، فمن الضروري معرفة ما هو النظام السياسي الأفضل للمجتمع، ولا يوجد أفضل من النظام الإمامي الخاص بالشيعة الفاطميين. وينبغي على كل البشر أن يقبلوا المجتمع الإسماعيلي كنموذج أرضي للمجتمع الكامل، وهو عبارة عن حركة يقودها الأخوة، وليست هي الجماعة السماوية ولا المدينة الفاضلة الضرورية. وهذه الحركة يجب أن تحكمها علاقة الأخوة، والتي يمكن أن يوجد فيها المسيحيون واليهود والمزديكيون الذين يقبلون القيادة السياسية الإسماعيلية، لكن يبدو أن هناك احتمالاً ضعيفاً أن يكون فيها الشيعة الاثنا عشرية وبشكل أكثر أهل السنة لأنهم من حيث تعريفهم يتبعون نظم إمامة أخرى.

ج- الغنوصية الصوفية الإسماعيلية:

على الرغم من اعتدال الآراء وأسلوب النموذج الفاطمي في "الرسائل" وتأثير تلك الرسائل في الفكر الإسلامي في نهاية القرن العاشر وجزء كبير من القرن الحادي عشر، والذي وصل حتى الأندلس، فإن التابعين الذين كان إخوان الصفا يتوقعون اصطيادهم كانوا قلة. ومن هنا فإن المعرفة الإسماعيلية للمؤمنين المبتدئين ربما كان بها توجه لاهوتي، أما فيما يتعلق بنشأة الكون فربما يوجد بها توجه غيبي وهرمسي، بعيد جدا عن المحتوى الفكري للرسائل.

إن المضمون العقيدى للغنوصية الإسماعيلية ينطلق من خمس دعائم أساسية وهي: تفسير خاص للتوحيد الإسلامي، ونظام إمامي معقد ومكون من مراتب، وعملية صياغة أيديولوجية غنوصية وصوفية، وفكرة الإنسان كنموذج فطري، كل ذلك ممزوج وغامض بشكل مناسب. (٩)

لقد قدم المعنى الإسلامي العميق لوحدة ووحداية الله، على الدوام، عقبتين جدليتين متضادتين: اللأدرية الخاصة باستخدام طريق التنزيه [حيث ينفي عن الله كل الصفات التي تحدده والموجودة في الكائنات] والطبيعية التي يمكن الوصول إليها عن طريق المقارنة بين الذوات [إن الله يحتل المرتبة العليا السامية لكل الكائنات]. وللتغلب على هاتين العقبتين فإن الغنوصية الإسماعيلية تستعمل الجدلية المعروفة بالنفي المزدوج: فإن البداية ليست هي "الذات" ولا "نفي الذات". وإن نفي أي تحديد لا يعتبر حقيقيا، إذا كان بدوره ليس معارضا للنفي. وبالتالي، فبالنسبة لله لا يمكن أن نصفه بشيء: فالبداية توجد فيما وراء الذات، وهي التي تحقق الذات (١٠). إن طريق التنزيه *via remotionis* ينسب الصفات الإلهية التي تم نفيها عن الله إلى المستويات السماوية والأرضية التي هي تعبير إلهي. يُضاف إلى ذلك عدم المادية [التجريد] لتلك المفاهيم التي يمكن الوصول إليها. إن الفعل الأساسي التوحيدي هو الاعتراف بالله الواحد، ولكن لأجل هذا فإن الإنسان أجبر على معرفة المعنى التكويني للوحدة مقابل كل كائن [التوحيد]، وهذا ليس ممكنا ما لم يعرف الحد الذي يجعل الوحدات المخلوقة، بما في ذلك الإنسان، تكون محدودة.

ومن هنا فإن الصعود (الارتقاء) نحو الكائن الأول يتم من الناحية الجدلية انطلاقاً من مستوى إلى آخر حتى الوصول إلى المستوى الأعلى.

إن عملية الخلق هي عملية تجلٍ جذرية *epifania*. ولكي تتم عملية تقديمها أو صياغتها تم الاستعانة بأفكار عرفانية وأفكار سريانية إيرانية *zervanismo*، ولكن أيضاً عن طريق إعطاء شكل أسطوري جدلي للإمامية: حيث يتحول الإمام إلى مفهوم باطني سماوي. وخلال الثلاثة آلاف سنة الأخيرة للظهور (للتجلي) الأخير، لم تستطع البشرية أن تفهم الأسرار، ومن هنا فإنه كان من الضروري تجديد نظام قائم: الدين الإيجابي "الشريعة". ولقد رسم الإمام الأخير في عملية الظهور الأخيرة، ويدعى *Hunayd*، كإمام ابنه آدم، والذي اعترفت به كل الأشكال الملائكية، باستثناء الشيطان [إبليس] وأصحابه. لقد كان هدف إبليس هو إغواء آدم حتى يكشف لكل البشر العلم حول البعث، وهي مهمة موكلة إلى آخر الأئمة: إمام البعث. إن هذه التفرقة بين مهام إمام ومهام إمام آخر سببها الترتيب السماوي والأرضي المغلق والذي يتكون من عشر درجات، تنقسم إلى ثلاث [ناطق، ووصى، وخليفة للأساس] وسبع [ياب، وحجة وثلاثة أنواع من الدعاة، ونوعان من المأذونين]. و"الناطق" هو الرسول المبلغ لشريعة دينية إيجابية مثل موسى وعيسى ومحمد، و"الوصى" هو الإمام الوارث للنبي والأول من مجموعته مثل هارون لموسى، والقديس بطرس لعيسى، وعلى بن أبي طالب لمحمد. ورسالة هؤلاء الأئمة الأولين والأوائل هي تقديم تفسير باطني للشريعة الدينية، ويعرفون باسم "أساس" لأنهم أساس الإمامية. أما نائبه فيقوم بعملية إسقاط خارجية (ظاهرية) وباطنية للشريعة الدينية. "الباب": هو نافذة وعتبة الإمام. "الحجة": هو الضامن للرسول أو الدعاة، ويوجد منه ثلاث درجات: المأذون المطلق: وهو صاحب الإجازة المطلقة أو الكبرى، ويكون مسئولاً عن أخذ العهد من المؤمنين الجدد، والمأذون المحصور: وهو صاحب الإجازة المحدودة أو الصغرى ويعمل معلماً للمؤمنين الجدد *neofitos*.

والسبعة التاريخية، وهي الخاصة بنا، وتكون كالتالى: الأول: ناطق وهو آدم، ووصيه الأول هو شيث، الثانى هو نوح ووصيه سام، والثالث إبراهيم ووصيه إسماعيل، والرابع موسى ووصيه هارون، والخامس عيسى ووصيه بطرس، والسادس محمد ووصيه على، والسابع إمام الحشر وهو الذى يختم المجموعة.

وجوهر الإمام يتكون باتحاد الجانب الإنسانى فيه (الناسوت) مع الجانب الإلهى له [اللاهوت]. وجسده يأتى من كيمياء سماوية خاصة تعمل فوق النفس الريحية، وتودع فوق الماء وفواكه معينة التى عندما يتناولها الإمام الحى وزوجته تتحول إلى جنين الكائن الجديد. أما الجزء الإلهى فيتمثل فى الميلاد الروحى الذى يحدث من خلال اتحاد النفس مع شرارة من الضوء ويحدث ذلك فى اللحظة التى يمنح فيها الله الإمام درجة الولاية.. وبالتالي، فعلى الرغم من المظهر الإنسانى، فإن الإمامية هى هيكल النور [هيكل نورانى].

وللوصول إلى المفهومين السابقين، فإن الغنوصية الإسماعيلية لجأت إلى عملية صياغة أيديولوجية غنوصية للأفلاطونية الحديثة. وابتداء من التجلى الأصلى فإن هبوط [انحدار] الذات يتم من خلال (مفاهيم) عملية "انبعاث" تبعاً لمفهوم الأفلاطونية الحديثة، حيث يتم الانطلاق من العقل الأول أو الكلى، وذلك تبعاً للجماعة الإسماعيلية الإيرانية، أو من خلال التمييز فى سلسلة العقول بين لحظتين أساسيتين: فى الأولى تنبعث كل وحدات العقول فى آن واحد، ويمثل ذلك وجوداً بالقوة فقط، وتكتسب العقول الوجود بالفعل عندما تقوم هذه للعقول وتنفذ (مقتضيات) للرسالة التوحيدية. وتبعاً للثلاثية الغنوصية فإنه يوجد ثلاثة أبعاد: الأول وهو الخاص بالعقل الأول ويتمثل فى الإيجاد الأبدى [إيداع]، أما الثانى فيتعلق بالموجد الأول [المبدع الأول] والثالث هو السر الإلهى [كلام الله]، ولكن هذه الأبعاد الثلاثة تمثل بُعداً واحداً فيه. وهكذا فإن النطق (بالشهادة) بالإيمان الإسلامى "لا إله إلا الله"، تمثل فى شطرها الأول [لا إله تعنى حرفياً لا يوجد إله] إنه النفى المطلق، وشطرها الثانى [إلا الله تعنى بل الله] يمثل الإثبات المطلق: الله الظاهر. وبالتالي، فإن العقل الأول يعترف بأن الله موجود وأن ذلك العقل يتكون من ذاتيته *ipseitas* ويمكن أن يعلن للبشر:

إنه إظهار لسر الله. إن فعل الظهور (يتحول إلى) يأخذ شكل العقل الثانى أو النفس الكلية المنبثقة. وبالنسبة للتفسير الخاص بالفريق اليمنى فإن العقل الثانى يقوم بعملية إسقاط ثانية على العقل الأول وهو الخاص بإثبات الله، والذي بدوره كان قد قام بعملية تصور وجود الله.

إن الجدلية الإسماعيلية تقوم على الدوران المطلق والتكرار المرهق. وهكذا يمكن القول إن جوهر المعرفة الإلهية الخاصة بالعقل الأول ستكون اللامعرفة ولهذا يسمونها أيضاً "حجاب". ولشرح هذا، يحاولون استغلال فقه اللغة إلى أقصى حد ويؤكدون أن اسم الله بالعربى هو "ولاه" وهو مشتق من الجذر "و.ل.ه" [ولاه أو واله هو الشخص الذى أسره الذهول والحزن مثل المسافر فى الصحراء]. إنها عبارة عن التعبير عن الحنين القوى للإنسان نحو الله. (١١) ومع ذلك، فيجب عدم اليأس من بلوغ ذلك الأفق فى وقت ما، والذي يبدو كما لو كان يبتعد كلما تقدم الإنسان فى الطريق. وابتداء من العقل الثالث تبدأ دراما الصراع الدائم بين الخير والشر فى العالم الدنيوى.

وتفسير عملية ظهور الزمن ومعه الشر وصراعه مع الخير يعتمد كثيراً على المفهوم المزدكى. وقبل البعد الزمنى، فإن العقل الأول أبلغ الدعوة الخالدة إلى العالم السماوى *Pleroma celeste*. (١٢) وقد أجاب العقل الثانى بشكل إيجابى (بالقبول) على نداء العقل الأول، أما العقل الثالث فقد رفض الدعوة. ولما كان العقل الثالث يمثل ملكاً نموذجياً للبشرية [آدم]، وقد تولد رده السلبي من رغبته فى عدم وضع أى حدود لأعماله والوصول بنفسه، بدون وساطة العقل الثانى، إلى المبدأ الصعب المنال، وعندما تبين له خطؤه فإنه اضطر إلى أن يخرج من نفسه الكبير، وهو الذى كان يمثل ظل الشيطان. هذا الظل، هو تقديم جديد لأهريمان المزدكى القديم (١٣)، الذى سيتردى فى العالم السفلى ويظهر من جديد فى أزمنة الاستتار. إن خجل العقل الثالث عندما انتبه إلى خطئه جعله يهبط من مكان إلى مكان حتى يصل إلى العقل العاشر، وهى مسافة تتساوى [تناسب] مع وقت الذهول *estupor*، والذي خلاله سوف تتبثق العقول السبعة الباقية التى تسمى الكروبين

السبعة *querubines*، الذين سوف يساعدون آدم الأبدى على أن يقوم من سقطته [عثرته]. إذن فالزمن هو تأخر في (تحقيق) الخلود، وهو عدم شفافية ناتج عن خطأ العقل الثالث الأدمى. إن الصيغة التوفيقية الباطنية الخاصة بالأزمنة والأماكن التي يتم فيها عرض هذه الأيديولوجية تجعل الرقم سبعة يحكم كل الأمور [سبع عقول متوسطة، سبع مراحل من النبوة، سبعة أئمة... إلخ]. والعقل الثالث سوف يعتبر خالق للكون المادى فى العالم الفيزيقي (أو هو نفس العالم الفيزيقي وقوته الخلاقة)، وكذلك هو العقل الفعال لدى الفلاسفة المسلمين، وأن حركاته سوف ينتج عنها الأبعاد الثلاثة الفضائية الكونية. والعناصر الثقيلة سوف تسقط نحو المركز وسينتج عنها الأشكال الخاصة بالكواكب، وكل واحد منها سوف يحكم العالم المادى خلال ألف سنة. وفى الألفية السابعة، وهى دورة القمر، نبت من الأرض النوع البشرى. ولكن لشرح أو تفسير خصائص النوع البشرى بصورة جيدة من الضروري أن نشرح العنصر الأخير من التصور الإسماعيلي للكون: آدم الأساسى.

إن العقل الثالث يمثل آدم الروحي السماوى وهو ملاك نمونجى للبشرية، لكن قبل أن يتم الوصول إلى آدم - الإنسان الأول فى المرحلة الحالية - وُجِدَ آدم أو رجل ولد فى سرنديب [سيلان]، وذلك بسبب المناخ المناسب جداً لذلك المكان، وكان معه سبعة وعشرون صاحباً يجسدون أشكالاً سماوية أخرى. لقد وُلِدَ آدم هذا مَرَضِيًّا عنه *estado de gracia* ولديه علم عالمى إلهامى، وكان فى نفس الوقت يمثل عملية تجلٍ (ظهور) للعالم السماوى، فبفضله تعرفنا على وجود ذلك العالم، لكن أيضاً يمثل حجاباً حيث إننا نجهل جوهره. وبهذه الصورة بدأ العصر الذهبى للجنة، وأعلن دعوته وأرسل اثنى عشر من أصحابه كرسل إلى الاثنى عشرة جزيرة التى تتكون منها الأرض، وفى النهاية نظم درجات الملائكة الباطنية التى ستتوالى كل منها بعد الأخرى، مرحلة بعد أخرى حتى نهاية الأزمان، وقد علم نائبه كل ذلك. وبهذه الطريقة، استطاع الصعود إلى العالم السماوى حيث يشغل المكان الذى تركه العقل الثالث خالياً بعد سقوطه إلى المكان العاشر. ويمكن أن يبدأ هذا العقل الثالث عملية صعوده نحو مكانه القديم، وذلك بعد تحقيق المراحل السبعة الوسطى درجة بعد درجة. لكن هذه المراحل الموصوفة ليست هى الوحيدة، فبعد

كل مرحلة ظهور تحدث مرحلة استتار، وذلك حتى البعث الأخير. وهناك مؤلفون إسماعيليون يقولون إن هذا سوف يتكرر ثلاثمائة وسبعين ألف مرة، كل واحدة سوف تستغرق ثلاثمائة وسبعين ألف سنة.

د- حركة الإصلاح الإسماعيلي:

إن الشكل المعقد الخاص بالإسماعيلية الفاطمية يفسر حركة الإصلاح الثوري التي تمت في قلعة الموت. ويعود أصلها الأسرى كما ذكرنا، من رفض الإمام المستعلي من قبل أتباع أخيه الأكبر نزار، وعلى الرغم من أنهم يزعمون وجود صلة مباشرة مع فاطمية مصر، فإنهم بالفعل كانوا شيعة إيرانيين، ومن الممكن أن يكونوا قد اعتنقوا هذا الفكر بواسطة الدعاة الفاطميين، متلما حدث مع والد ابن سينا وأخيه. ويريد التراث إظهار أن الإسماعيلية النزاريين قد أنقذوا حفيد الإمام نزار، وأنهم حملوه إلى قلعة الموت المشهورة، لكن ما حدث فعلاً هو أن حسن الصباح [الذي مات عام ٥١٨/١١٢٤] هو الذي نظم الجماعات النزارية، وإذا كان ذلك لم يتم تبعاً للطريقة الرائعة التي يحكيها التراث، فإنه فعل ذلك في الناحية الأيديولوجية. وهو المعروف بالإمام حسن "على ذكره السلام"، حيث يضيف أتباعه لاسمه هذه الصيغة، ولد عام ٥٢٠/١١٢٦، وفي ١٧ من رمضان عام ٥٥٩، والموافق ٨ من أغسطس عام ١١٦٤، أعلن الحشر الأكبر في قلعة الموت.

ويركز المؤرخون غير المتخصصين والأدباء والرحالة السابقون والحاليون على الشكل الخارجي، وعلى مجموعة الطقوس المحفوظة بواسطة التراث وعلى العديد من الأساطير التي حولت النزاريين الجبليين إلى قاطعي طرق لا تعرف قلوبهم الرحمة ولصوص ثائرين، وكانوا يسكرون بشرب أعشاب الحشيش ليتحولوا إلى مغتالين مترممين، حيث جعلوا ذلك اللفظ يعود أصله إليهم واسم علم خاص بهم. (١٤) ومع ذلك فإن الإصلاح الذي تم في قلعة الموت كان عبارة عن محاولة للبحث عن إسلام غير وقتي، مع إلغاء الجوانب المدنية والسياسية وإقرار تدين داخلي وشخصي. (١٥)

لقد كان إعلان الحشر الأكبر نتيجة للجدلية الشيعية: فإما أن يوضع خط دائم ومتواصل للإمامة أو يتم اللجوء لاستتار إمام أخير سيظهر يوم القيامة. ولما كانت الغلبة لخيار الاستتار ولم يكن هناك رغبة في فعل ذلك، فقد كان من المنطقي حذف الإشارة الخاصة بذلك. وإذا كان الجانب الباطني سيتفوق على الجانب الظاهري، فإن الإمام يكون أعلى من الرسول، والدين كعلاقة (كرابطة) شخصية يحل محل الشريعة. وإذا كان شكل الإنسان هو صورة للإله، فإن رسالة (التجلي الإلهي) تخص الشكل الإنساني، والسر ينتمي للإنسان، ويتم التعبير عنه بواسطة لغتنا. إن ما يُحتاج إليه هو إنسان مثالي كامل وهكذا يكون الإمام، والذي يتمثل دوره في انقاذ البشرية، حيث إنه هو التجلي المحدد والمؤقت للإمام الجوهرى والأزلى: ربنا (سيدنا). وانطلاقاً من الناحية الإلهية فإن الإمام أزلى لا يتغير، وإذا تأملنا الأمر من جهة وضعنا الزمنى فإنه يوجد بعض التغييرات. وهذا ربما ما أعلنه الإمام حسن عندما أعلن الحشر الأكبر:

"إن إلهنا هو حشر الحشر [قيامه القيامة] وهو سيد السادة، الإله الفاعل للذات المطلقة، الذي يخلو من أى تحديد في ذاته، لأنه يتجاوز كل شيء، ويفتح ساحة رحمته، وبنور علمه يجعل كل المخلوقات يبصرون ويسمعون ويتحدثون إلى الأبد".

إن معرفة الإنسان لما هي إلهي يتمثل في الإمام الأزلى، التجلي الوحيد لله، وهو مجرد كشف للغيب الإلهي الذي لا يدرك كنهه أحد، وهو مرشد الوحي، والضامن للألوهية التي لا يمكن الوصول إليها.

إن صفة الله العظمى هي اسم الله [الله]، وفي شكله الأرضي هو تجل للسر، ومظهر لوجه الله، ومحافظ على الحقيقة. إن المعرفة العرفانية المطلقة تكمن في تجاوز المعرفة العادية - الطبيعية، وبالتالي، تتجاوز المعرفة الحيوانية (الجزء المادى) المجردة للإمام المحدد، والاعتراف به هكذا، وكذلك سلسلة نسبه وهو علم إنسانى بحث. لكن من الضروري الاعتراف بحقيقته الأزلية وذلك للوصول إلى المعرفة الصحيحة والحقيقية. لقد بدأ العلم الباطني مع آدم نفسه، وأن الأيام السبعة التي استغرقتها عملية الخلق، كل يوم فيها كان بألف سنة، تمثل ليل الدين الإلهي

حيث يسترون اليوم الذى هو الإمام. والدين الإيجابى هو الحجاب الذى يستر الإمام؛ وهو القمر الذى يحل بشكل سيئ محل الشمس، لكن اليوم السابع سيكشف جوهر [حقيقة] الإمام عندما تسطع شمس الحشر الأخير. إن رسالة الأنبياء، بما فى ذلك محمد كمشرع إيجابى، هى دعوة الإنسانية للتوجه نحو الإمام. ولهذا فإنه يجب على كل نبي أن يبحث عن ضمان أساسيات المعرفة للاطلاع على مبادئ علوم إمام زمانه، كما علم الخضر موسى. وإن مكان الالتقاء [اللقاء] صار رمزاً وتمثلاً فى الجنة بالنسبة لآدم، وفى السفينة بالنسبة لنوح، وفى الشجرة المتوقدة بالنسبة لموسى، وفى مريم العذراء بالنسبة لعيسى، وفى سلمان بالنسبة لمحمد.

وإن أهم شيء فى المفهوم السابق هو أن يعتبر كل إنسان أنه هو المقصود بذلك، وهو المؤمن المخلص، وأن لقاءه يتمثل فى أن يتبنى آراء المعرفة الأساسية والضامنة وبذلك يتحول إلى مبتدئ [عارف] فى الغنوصية. إن هذه المعرفة الداخلية الباطنية ستؤدى إلى الاتحاد الكبير والأخير أو المعرفة للجوهر الذاتى للإمام. ولهذا، فإن الإسماعيلية الإصلاحية تعتبر أن هذا هو أصل التصوف الإسلامى، والصوفية السنية سيكونون هكذا فرعاً منفصلاً من الشيعة حيث سينسبون للنبي الصفات التى كان يعطيها الإسماعيلية للإمام. (١٦)

٤- الشيعة الاثنا عشرية:

تعتبر الفرق التى تشكل الشيعة الإمامية أو الاثنا عشرية نفسها الوريثة الشرعية للحركة الأيديولوجية لحزب على بن أبى طالب. وحالياً يمثل الشيعة الإمامية أغلبية الشيعة حيث إن بينهم وبين فرق الشيعة الأخرى فروقاً كبيرة جداً من حيث العدد، ومنذ الثورة الإسلامية بقيادة آية الله خمينى وهى تحكم إيران. (١٧) ولعرض الفكر الخاص بها يمكن أن ينتظم ذلك فى خمس دوائر تتقاطع فيما بينها:

١- ما وراء التاريخ الكونى.

٢- تفسير باطنى عام.

٣- مفهوم خاص عن الأنبياء والنبوات.

٤- الإمامية.

٥ - ثيوصوفية غنوصية.

أ - الرؤية الاثنا عشرية لما وراء التاريخ:

إن الشيعة لا يرفضون التاريخ المحدد الحقيقي، وإنما يعتبرونه يمثل فقط المظهر الخارجى لواقع أكثر قدماً فى الزمن، وأكثر عمقاً فى الجوهر. لقد أخذ الله ميثاقاً على الإنسان، وهذا الميثاق فى حالة تحقيق دائمة، وقد بدأ قبل الأزمنة. وإن حدوثه لا يتمثل فى تاريخ يتجه نحو المستقبل ولكنه كذلك نحو الماضى : الرجوع إلى الأصل. وإن من لا يرى التاريخ بهذه الصورة سيصل فقط إلى طبيعة الأنبياء والأئمة من حيث كونهم بشرًا، ولن يستطيع فهمهم كمقدمين لحقيقة التجلى.

والزمان يجب أن ينقسم إلى قسمين: القسم النبوى والذى يُختم وينتهى بمحمد، والإمامى ويبدأ بعلى. وكانت النبوة المطلقة تنتمى إلى الروح العليا (القدس) وذلك قبل وجود الزمان، وستظهر فى الإسلام فى شكل الحقيقة الجوهرية لمحمد [الحقيقة المحمدية]، أما فى الفلسفة فتكون فى شكل العقل الأول، وفى الغنوصية الأنثروبولوجية تأخذ شكل الإنسان السماوى. ولقد أرسل الله تلك النبوة، فى المقام الأول، للنفس الكلية، وبعد ذلك إلى نفوس الأفراد. من نبي إلى نبي، حيث يوجد ١٢٤ ألف نبي، ومن رسول إلى رسول وعددهم ٣١٣ نبيا مرسلا، ومن نبي أعظم إلى نبي أعظم، وعددهم يتراوح من ستة إلى سبعة إلى محمد ويمثل خاتماً للمرحلة النبوية.

والنبي غير المرسل تنزل عليه رسالة روحية فقط أو يسمع أثناء رؤيا أو حلم صوت الملك. وأن الأنبياء الرسل السبعة العظام هم كذلك لكى يقدموا الشريعة الإلهية، أما محمد فلاعادة إقامتها بصورة نهائية. وأن كل واحد من الأنبياء السبعة الكبار، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد كان لهم اثنا عشر إماماً متوالين، والذين فى حالة عيسى ليسوا هم الرسل الاثنا عشر وإنما اثنا عشر خليفة

متواليين. وقد كان لمحمد أيضاً خلفاؤه الاثنا عشر: وهم الاثنا عشر إماماً الموقرون. ولما كان محمد يختتم المرحلة النبوية، فإن للوحي العام النبوي، الذي يحتوى صفات الله سيتحول إلى الواقع النبوي الخالد: وهو الإنسان السماوي. وأن ما نزل على قلب النبي هو الحقائق الجوهرية للقرآن وهي التي تسبق الجزء المرئي من النص: الكلمة. تلك الحقائق تمثل نور كلمة الله [نور الكلام] الذي يسبق الملك المرسل. بدون هذه الولاية، وهي التي تسبق الرسالة النبوية، لن توجد تلك الرسالة. وبالتالي، فإن كل نبي عظيم يستلزم نوراً وكتاباً. وفي قلب الرسول المنير يوجد معنى باطني يضئ الكتاب، وإذا كان هذا يحدث في كل نبي عظيم، كذلك فإنه يحدث بشكل أكثر سمواً في النبي رسول الله، الذي يحوز جوهر الحقائق الأزلية.

ومظهر التجلي الذي يوجد في النبوة القائمة على هذا الفهم له سببان: العلة التي يمكن لكل إنسان، مؤمناً أو كافراً، أن يراها، وعلة الواقع الجوهرية التي يراها النبي؛ ولهذا يمكن أن يطلق عليه ملتقى البحرين أو مجمع البحرين. وسيقول النبي انطلاقاً من طبيعته الإنسانية: "إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إله واحد" [١٨/١١٠]. (١٨)

وبنفس الطريقة فإن ما وراء التاريخ السابق، ويأتي بعده التاريخ الحالي والذي يعتبر وقت الاستتار، سيختتم بمرحلة أخرى من ما وراء التاريخ وذلك بعد نهاية الزمن: ظهور أو وصول الإمام المستتر. وزمن النبوة قد انتهى، أما زمن الإمامية الشيعية فيستمر حتى لا تفقد الإنسانية معناها الديني وذلك الاستمرار يأخذ شكل النبوة الباطنية. (١٩)

ب - الباطنية:

وكما رأينا مرة بعد أخرى أن النظرة الاثنا عشرية لما وراء التاريخ تصدر عن تفسير باطني للوحي النبوي، فهي إذن عبارة عن بداية وليست نتيجة. ولقد وصف محمد خصوصية حالة البشر في الآية التي نقول: "إنا عرضنا الأمانة على

السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولاً" سورة ٣٣ آية ٧٢. (٢٠)

ولقد فهمت الشيعة أن هاتين الصفتين القاسيتين اللتين وصف الله بهما الإنسان لهما معنى إيجابى: الجنون السامى أو الجليل للإنسان، وذلك عندما يرغب فى التعمق فى أسرار الله. وانطلاقاً من المعرفة الخاصة بهذا العالم لم يكن أى إنسان عاقل ليقبل تلك الأمانة، ولكن مجذوباً إلى الله، مثلما يقول الزهّاد المسيحيون أو الصوفية، هو القادر على أن يواجه ذلك الحمل الثقيل. لكن بدلاً مما فعلته أنا من اعتبار الأمانة هى الحقيقة المنزلة، كما يقتضى ذلك سياق نص السورة؛ فإن الشيعة تفسر الأمانة على أنها السر الباطنى. ومادام الإنسان ينظر للأشياء التى ليست هى الله، فإنه لن يفهم أسرار الله، وسيبقى فى الحرف الذى يقتل ؛ لكن عندما يفقد الأشياء والآخرين ونفسه ذاتها فإنه يبقى مع الله، ويفهم ما هو غيبى ويمكنه أن يظهره للجديرين بذلك ومن يستحقونه. وهكذا ينسب للإمام السادس المبجل جعفر الصادق أنه قال: "إن قضيتنا هى الحق وحق الحق؛ إنه الباطن وباطن الباطن، إنه السر، سر شىء يظل مخفياً، إنه سر يكمن فى السر".

إن الباطنية الاثنا عشرية لم تؤد مطلقاً إلى رفض الدين القائم ولا إلى إلغاء المعنى الحرفى للقرآن، وإنما تطلب ألا يتحول الدين إلى قائمة من العقائد والشرائع، وأن يكون مضيئاً بالمعنى الداخلى، وبالحقيقة الأساسية للمحتوى. وهذا المبدأ يجعلهم يقسمون البشر إلى ثلاث مجموعات: ١- الثيوصوفيون أو العلماء: وهم النبى والأئمة، ٢- البادئون والذين قد فتح لهم باب المعرفة وطرق النجاة [طريقة النجاة]، ٣- عامة الشعب الذين سيكونون دائماً بعيدين عن نور المعرفة الحقيقية. وهكذا، فإن الفلاسفة، الذين يكونون موضع تقدير شيعة إيران مثل الفارابى وابن سينا، قد اقتصر دورهم على تقديم شرح للعقائد النبوية الشيعية انطلاقاً من أفكار أرسطو. وأن أصل الفلسفة النبوية هو نظرية الروح التى تكون الإنسان من خلال خمس مراحل، وهى حالات روحية تبلغ ذروتها بالروح القدس. وعامة الإخوة يحوزون ثلاث درجات، والبادئون لديهم أربع، أما الأنبياء سواء كانوا رسلاً أم

أئمة، فليدبرهم خمس. وهذا ما يتفق مع نظرية ابن سينا الخاصة بالدرجات الخمس للعقل، حيث إن الدرجة الخامسة توصف بالعقل المقدس. ومع ذلك فإن هذا التشابه بين المصطلحات له أصول مختلفة، لأن الفلاسفة المسلمين ينطلقون من مبدأ علم الاجتماع الخاص بعدم معرفة الأفراد للفلسفة على وجهها الصحيح، في حين أن الشيعة ينطلقون من حاجة ثيوصوفية للنبوة ولتفسيرها الباطني.

إن الله لا يمكن رؤيته بسبب جوهره [طبيعته]، ولكن معرفة قلبية تتضمن السر الإلهي يمكن أن تقدم معرفة إلهية ما.

وبهذا المعنى فإن البشر الذين لديهم تلك المعرفة القلبية سيكونون ربانيين إذا كنا لا نرغب في استخدام اللفظ الإلهي. ولهذا يستخدمون مصطلحات مثل الإنسان الرباني، والرب المأنس [رب إنساني]، وأن ما يتم البحث عنه هو فكرة عن الله تتفق مع التفسير العقلاني للنبوة، مثلما حدث مع المعتزلة وكذلك مع الفلاسفة فيما بعد، أو عن الله الفاعل المتفرد في كل أفعاله وحركاته الذاتية، كما أيد ذلك الأشاعرة، وهكذا، يكون ضروريا وجود ما بين هذا وذاك، وهذا هو دور الوسيط.

ج - معنى النبوة والأنبياء:

الوسيط [الحجة] هو الذي يكفل ويثبت وجود الله أمام البشر بشكل دائم، وإن كان الكثيرون لا يعرفون ذلك، وحقيقتة ميتافيزيقية مطلقة: فهي مثالية طوباوية، لا ترتبط بالزمن وغير مادية. إنها عبارة عن اعتبار الإنسان السماوي هو السر الأزلي غير المخلوق، والقرآن هو الشكل المادي له، ويمكن أن يطلق عليه القلم، أو الخليفة، أو الروح القدس، أو الحق أو الإنسان العلوي أو آدم الحقيقي أو العقل الأول. وبهذا تتشكل الجواهر المحمدية الحقيقية والتي أعلنها النبي على الملأ، ومن الناحية الباطنية فسينطبق ذلك على الأئمة وبصورة فريدة على علي بن أبي طالب، الذي هو في هذا المعنى يعمل مثل السر المسيحي. ولقد كان كل من محمد وعلي

أقارب من الناحية الروحية وذلك قبل أن يكونا أقارب من حيث المولد والمصاهرة، وهما كانا ويكونان نوراً من نور، كما يفهم من الحديث المذكور سابقاً.

إن الطابع الرباني للوسيط، والوحدة الأساسية لكل النبوات والأفضلية المطلقة للمعنى الباطني يستلزم نوعين من النبوة: المطلقة أو الأزلية، والنسبية التي تظهر في أوقات محددة وهي المقيدة، وللنبوتين الأولى والثانية ولاية أزلية وولايات أخرى محددة. والإمام الأول المعصوم وهو علىٰ ختم عمليات الظهور السابقة، أما الأئمة الاثنا عشر فيمثلون دورة الظهور أو التجلي **pleroma epifanico** ويختمون الولاية. والنبوة تعتبر ضرورية سواء من ناحية دورها التشريعي أو الروحي. والنبوة التشريعية [نبوة التشريع] التي قام بها النبي الرسول هدفها إقامة الشريعة لكل البشر، أما النبوة الروحية [التعريف] فتضيء قلوب المؤمنين الحقيقيين. وتوجد دائرة كبرى خارجية نبوية: وهي الرسالة، وأخرى داخلية وهي النبوة، وهناك الجوهرة الوسطى [المركزية]: الولاية. وبالتالي، فإن كل رسول هو نبي وولي، وكل نبي هو ولي، لكن أولياء الله هم أولياء فقط. ويعبر الشيعة عن ذلك بوضوح: الرسالة هي القشرة الخارجية والنبوة هي اللوزة، والولاية هي زيت اللوزة. وإن الرسل إذا لم يكونوا أنبياء^(١)، فإنهم يستطيعون فقط إقامة الشريعة الدينية، وإذا تخلى الأنبياء عن التفسير الباطني فإنهم سيقدمون فقط الطرق الروحية، وإذا بقي النبي المرسل الباطني في ذلك فإنه سيكون عبارة عن لوزة بدون زيت، وبالتالي فإنه يحتاج لما هو باطني من الباطنية.

د - الإمامية:

يمكن الوصول إلى الله فقط عن طريق النبوة من خلال مفهومها الباطني. ولما كانت النبوة قد ظهرت تاريخياً، فيبدو من الصعب جداً إمكانية أن يفهم ختم

(١) الرسول لا بد أن يكون نبياً على عكس النبي لا يلزم أن يكون رسولا. (د. مذكور)

محمد للنبوّة بشكل مطلق. وهذا هو معنى الحديث السرى الذى أبلغه محمد إلى الإمام الأول المبجل على بن أبى طالب، وللمعنى الاجتماعى للإمامية: أن يكون قلب المجتمع. إن رسالة الإمام المستتر هى أن يعيش بشكل دائم فى قلب كل واحد من المؤمنين، ولأن إماماً مرئياً ودائماً يمكن أن يؤدى إلى لون من الإكليروس المؤقت المشابه للكنيسة المسيحية المرئية ذات الرتب الدينية. ومن الصعب أن نعرف كيف فكر الشيعة الذين عاصروا الأئمة الاثنى عشر، لكن الجدلية التالية حولتهم إلى نور فقط، وإلى جوهر وحيد حقيقى. إن الأئمة الموقرين هم عملية ظهور لتفكير وتأمل وليس لتجسد مثلما الوضع فى حالة المسيح، وبهذا المعنى يمكن اعتبارهم أسماء ربانية منعكسة فى مرآة الواقع المؤقت. (٢١)

إن موعظة البيان الكبير والتى تنسب لعلی، وقد ظهر النص الخاص بها بعد ذلك بقرون عديدة تحتوى على سبعين اسماً إمامياً مشابهاً للأسماء الإلهية مثل: أنا أكون علامة القادر على كل شيء، أنا أكون معرفة الأسرار، وأنا هو ذاك الذى يدعو الإنجيل بالياس. (٢٢)

لقد أخذت الجدلية السابقة شكلاً محدداً ونهائياً عبّر عنها من خلال عقيدة الإمام الثانى عشر المستتر. ولما كان جعفر القمى [الذى مات عام ٩٠٣/٢٩٠] معاصراً لموت الإمام المقدس الحادى عشر [٨٧٤/٢٦٠]، واختفاء ابنه، الذى كان له حينذاك من العمر خمس سنوات، فلا يوجد أدنى شك فى أن هذا الحدث التاريخى قد تحول إلى أسطورة. لكن تفسير الجدلية يتفق تماماً مع ضرورات استمرار نور الرسالة الإلهية. وتمثل هذا الأمر فى أن يُسند الاتصال المذكور إلى نائب، وذلك مثلما فى حالة الاستتار الأصغر، التى استمرت لمدة سبعين عاماً، وخلال ذلك الوقت كان للإمام المستتر أربعة نواب. لكن هذا النظام كان يمكن أن يقدم صعوبات خطيرة فى حالة مناقشة عملية التمثيل. وهكذا، فإن الممثل الأخير على السامرائى [والذى مات عام ٩٤٢/٣٣٠] تلقى رسالة من الإمام المستتر والذى يبلغه فيها أنه لن يعين أى نائب له، وهكذا بدأت عملية الغيبة الكبرى. والعودة النهائية التى كان البعض يعتبرها قد اقتربت، تم تأجيلها لآخر الزمان، ولن

يظهر الإمام المستتر لاي أحد علانية وإنما في رؤيا منامية؛ وليس للإمامة أي بُعد زمني، وإنما يمثل المعنى الباطني للوحي المنزل وضمان له. وبهذه الصورة يصير المستتر سيد الأزمنة [صاحب الزمان]، وهو [المهدي] المنتظر والذي سيحضر عند قيام القيامة. وهو يساوي إذن البارقليط، كما ستقول بعض النصوص الخاصة ببداية القرن الثالث عشر. (٢٣)

هـ - الثيوصوفية القنوصية:

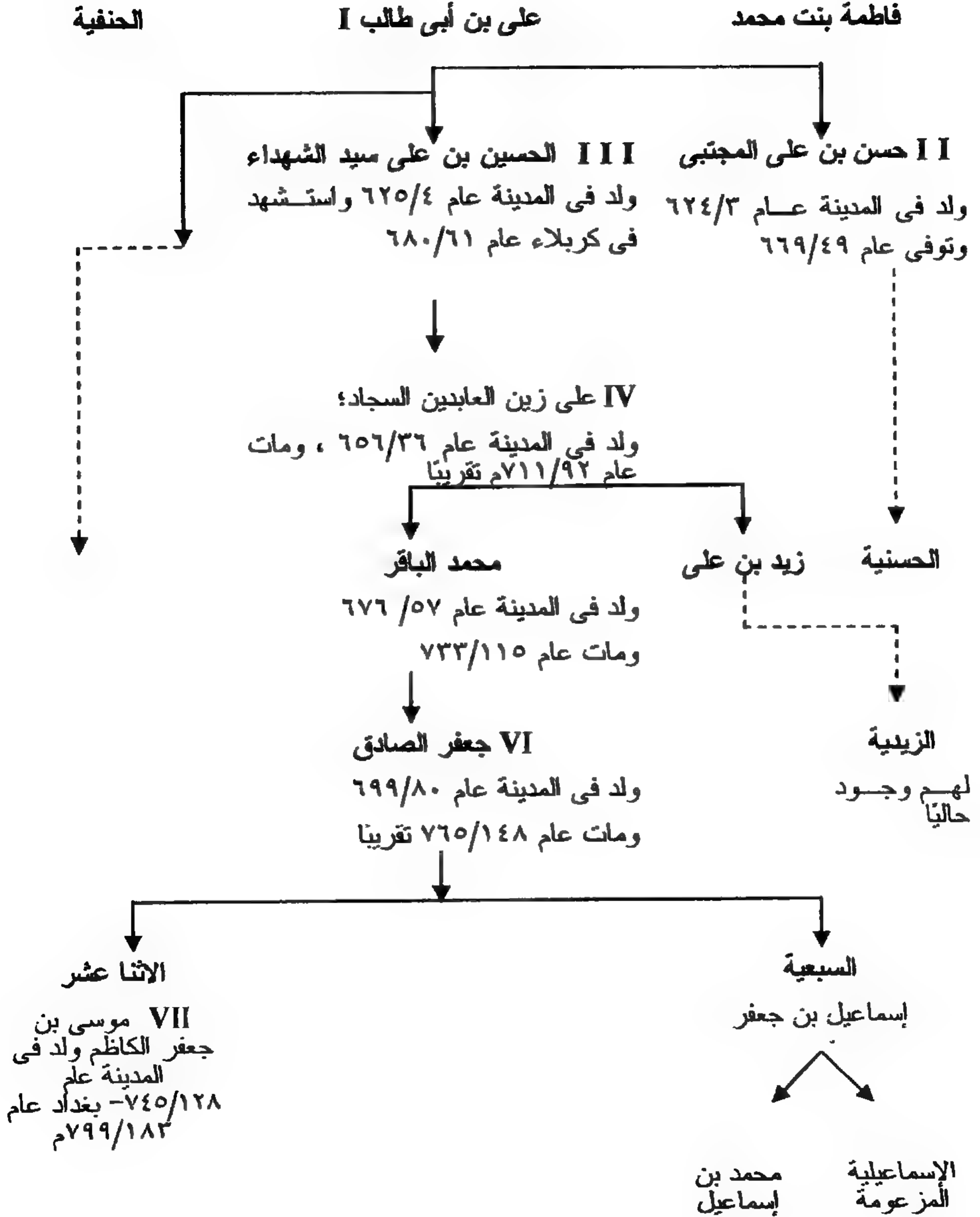
إن معنى الثيوصوفية الحقيقية ينطلق من المعنى الخاص الذي أعطته الشيعة لتعبير أولياء الله. فأولياء الله ليس لديهم (في جعبتهم) اتصال أو وحي [رسالة] إلهي، يجب إيلاغه وإنما إلهام، وهو عبارة عن "كشف" للحقيقة الإلهية. وبالتالي، فهم حكماء إلهيون ومعرفتهم تتمثل في ظهور ثيوصوفى، التي تظهر فكريا من خلال العقل الذي يساعده القلب وهو العضو الحقيقي للأنوار [اللطائف النورانية]، كما سيقال ذلك فيما بعد، وإن رسالته هي استقبال الجواهر الحقيقية.

وإن المعارف التي يصل إليها أولياء الله يمكن أن يكون مصدرها الشريعة الدينية أو يكون مصدرها مباشرا من الله، وفي هذه الحالة تعتبر أصلا لعلم فكري والذي يجب أن يفهم كمعرفة روحية. وهذه المعرفة يمكن أن تكون فطرية أو مكتسبة، وهذه الأخيرة تتمثل في الفلسفة. وعندما تكون فطرية، فإنه يمكن أن يتم إيلاغها بشكل مرئي للأنبياء بواسطة ملك أو بشكل غير مرئي بواسطة الإلهام إلى أولياء الله. والوسيلة الخارجية للمعرفة هي الشمس المضيئة أو العقل الفعال، وقوة الإدراك وعملية الفهم والتعقل والعلم. أما الوسائل الداخلية فهي الملك الأساسي، والعقل والقلب والمعرفة. وبدون تدخل الملك فإن العقل لا يعمل، كما أن العين لا ترى بدون ضوء الشمس. إذن فالملك هو القلم الوسيط بين الله والإنسان ولى الله. لكن العالم المحسوس والعالم المعقول، يمثلان عالَمين منفصلين، والثاني لا يمكن الحصول عليه من الأول من خلال التجريد. والمعرفة القلبية رآها بصورة محسوسة الأنبياء واستمع لها روحيا أولياء الله من خلال مجموعة من المرايا: مرآة

اللوحة المحفوظة الإلهي، التي تتعكس على قلب أولياء الله. وهذا يحدث عندما ينزاح الغطاء الذي يستر الحقيقة الأساسية. وعملية نزع الغطاء يمكن الوصول إليها من خلال نعمة المدد أو بواسطة المجاهدة. وبين العالم المحسوس والعالم المعقول يوجد عالم متوسط [عالم المثال] وهو خيالي ويخص النفس.

إن الأشكال المحسوسة الخارجية لديها إمكانية أن (تنتج) تكون أصلاً لأشكال رمزية، وذلك بفضل الشكل الخيالي الوسيط. وعندما تنبثق تلك الأشكال من التجربة الداخلية فهي مضمونة وصحيحة، وبالتالي فإن الأنبياء يتمتعون بكمال داخلي: جسمي ونفسي وروحي، وهذا يتناسب مع الأنواع الثلاثة من المعرفة: المحسوسة، والمعقولة والباطنية. ومن خلال المعرفة الباطنية يمكن فهم النوعين الآخرين. وأن الثيوصوفية التي يتم الوصول إليها هكذا تعني رؤية الله وذلك من خلال رؤية النفس الذاتية: إن من يعرف نفسه، يعرف ربه. ومع ذلك، فحتى لا تتحول هذه الثيوصوفية المعروفة في ذاتها إلى نرجسية غنوصية فإن الشيعة أدخلوا مفهوم العلم الموروث [الوراثة] الذي يلحقون فيه كل أنواع الثيوصوفية المحددة، حيث يمثل ذلك بيت العلم والمعرفة، والحكمة، مكونة من التكوين الروحي للاثني عشر إماماً مبعلاً. إن هذه المعرفة العظيمة، معرفة باطنية ونعمة بلا مقابل، تحتاج للمجاهدة والتدريب وتكريس الوقت بصفة مستمرة. وثمره ذلك تأتي من الله، الذي يبقياها مستترة حتى يجدها فقط الجديرون بها، وتمثل هذه الثمرة الكنز المعرفي الذي سيستمر حتى يوم القيامة شأنه في ذلك شأن التنبؤ الباطني.

الأسر والمجموعات الرئيسية للشيعة



الاثنا عشر

(VII) موسى بن جعفر الكاظم



(VIII) علي بن موسى الرضا
المدينة ٧٧٠/١٥٣ - طوس ٨١٨/٢٠٣



(IX) محمد الجواد النقي
المدينة ٨١٠/١٩٥ - بغداد ٨٣٥/٢٢٠



(X) علي الهادي النقي
بغداد ٨٢٧/٢١٢ - سامراء ٨٦٨/٢٤٥ تقريباً



(XI) حسن بن علي الزكي العسكري
المدينة ٨٤٥/٢٣١ - سامراء ٨٧٤/٢٦٠

ابن نصير؟
النصيريون



(XII) محمد بن الحسن القائم، المهدي
المنتظر، والحجة

الطويون



سامراء ٦٨٩/٢٥٥ م - واختفى في ٤ يولييه
عام ٨٧٤ - شوال ٢٦٠



أرسل أربعة نواب

مازال هذا الفريق موجوداً

الرابع والأخير هو علي السامرائي وقد مات
عام ٩٤٢/٣٣٠، وأعلن الغيبة الكبرى

٢ - باقى جدول الأسر الشيعية



باقى السبعية

تابع جدول الشيعة السبعية

ال خليفة السابع أبو حسن على الظاهر (XVII)

١٠٢١/٤١١ - ١٠٣٦/٤٢٧



ال خليفة الثامن أبو تمين المستنصر (XVIII)

١٠٣٦/٧٢٤ - ١٠٤٩/٤٨٧



نزار

مات عام ١٠٩٦/٤٨٩



النزاريون



حسن الصباح

ال خليفة التاسع المستعلى

(XIX) ١١٠١/٤٩٥ - ١٠٩٤/٤٨٧



العاشر أمير

٧٠١/٤٩٥ - ١١٣٠/٥٢٤

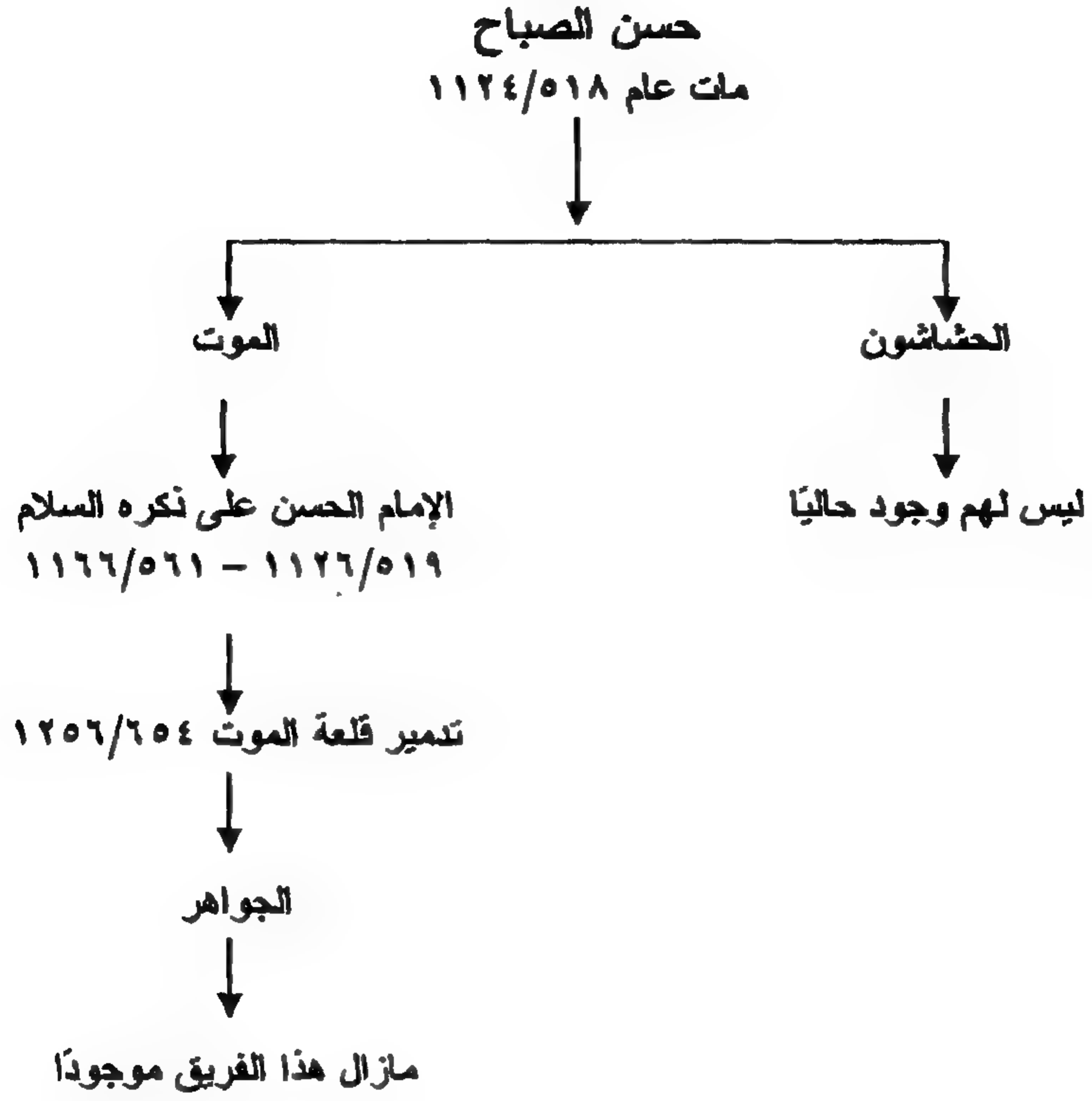


أبو القاسم الطيب (الإمام الحادى والعشرين)



مازال هذا الفريق موجوداً

٢ - د باقى السبعية



هوامش الفصل الثاني

(١) أخرجت من هذا الجدول العديد من المجموعات الصغيرة واليزيديين، والذين لا اعتبرهم مسلمين نظرًا لأصلهم الكلداني أو المازدي. كذلك في عملية العرض، لا أتحدث عن القرامطة والدروز والعلويين. ولم أتناول الفريق الأول لأنني سأذكرهم في الهامش رقم ٥، أما الفريق الثاني فوجود شعائر سرية لا يتم الإقضاء بها وعقوبة من يفعل ذلك الإعدام، أما الفريق الثالث فلأنهم اعتبروا عليًا بن أبي طالب إلهًا، وأما الحسينيين فقد انتهى بهم الأمر إلى الاندماج في مجموعات أخرى، على الرغم من أنهم لم يوجدوا أبدًا بشكل منفصل، وبخاصة مع الزيدية، أما الحنفية فليس لها علاقة بالشيعة.

(٢) انظر المرجع التالي:

Averroes، *Fasl al-maqal*، ed. Muller، pp. 5-16، trad. M. Alonso، pp. 160 -184.

(٣) هل كان يوجد أيضًا أشكال غير معروفة من الشعائر في العراق القديم ؟ mesopotamicos

(٤) المصادر الأكثر قربًا من الشخصيات والعقائد السابقة عن عام ٩٠٠م هي التالية: هشام بن الحكم، مصدر مزعوم - مفترض عن الإمام السادس جعفر الصادق، الشيخ الصدوق بن بابويه (المتوفى عام ٩٩١/٣٨١)؛ وذلك بالنسبة للإمامين السابع والثامن؛ أبو جعفر القمي (مات عام ٩٠٣/٢٩٠)، أبوحاتم الرازي (مات عام ٩٣٤/٣٢٢)؛ يعقوب القولاني (٩٤٠/٣٢٩)، وأبو يعقوب السجستاني، وكان معاصرًا للفارابي.

(٥) إن تطور حركة القرامطة يتناسب بشكل أكبر مع التاريخ العام للعالم الإسلامي المشرقي في القرن التاسع أكثر مما يتناسب مع تاريخ الفكر. وإذا نحينا جانبًا أصولها النبطية والزنجية، فإن أيديولوجية القرامطة يمكن اعتبارها شعبة متطرفة ومنشقة على الشيعة الإسماعيلية في مرحلتها السابقة على الفاطمية، ورأى الشخص أن هذا الفريق لا يعتبر بشكل دقيق مسلمًا.

(٦) الترجمة الأولى للمصطلح/ للفظ "صفا" كان يعنى طهارة، وهى غير دقيقة حيث إن عكسها "قذارة" و "تجاسة". وأعتقد أن الأصح أن تترجم "وضوح"، لأن "إخوان الصفا" أعربوا عن رغبتهم فى أن يحملوا الوضوح/الضوء لكل الإسماعيلية وبهذا يجذبون الباقين من المسلمين أيضاً.

(٧) توجد وثائق تؤيد وجود الجماعات الباطنية التى نشأت فى البصرة منذ نهايات القرن الثامن. وفى بدايات القرن التاسع تعرف الطبيب القرطبي أبوبكر فريج بن سلام فى البصرة على أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. وقد زار البصرة أيضاً عبدالله بن مسرة (مات عام ٨٩٩/٢٨٦)، حيث بدأ فى دراسة العقائد التى تعلمها هناك ابنه المشهور محمد بن مسرة. وتبعاً لرأى المؤرخين، فإن يحيى بن خالد بن برمك، حفيد آخر كبار كهنة البوذية فى بلخ والوزير الأول للخليفة هارون الرشيد (مات عام ٨٠٨/١٩٣) كان قد تعود على أن يجمع فى بيته مفكرين من الجماعات والأديان المختلفة. بعد ذلك بقليل، وفى عهد الخليفة المأمون (مات عام ٨٣٣/٢١٨) تم إنشاء "بيت الحكمة" تحت إشراف يحيى بن ماسويه (مات عام ٨٦١/٢٤٧) الذى انتمى إليه اليهودى ما شاء الله، والنسطورى كاهن الحيرة حنين بن إسحق (مات عام ٨٠٩/١٩٤-٨٧٣/٢٦٠)، والمزكى بن المقفع. وفى جماعة أبى سليمان السجستاني كان هناك مسيحيون ويهود ومزديكيون ومسلمون. وأحد المشاركين فى ندوات تلك الجماعة، وهو أبوحيان التوحيدى وصف تلك الاجتماعات فى كتابه المعروف "رسالة الصداقة"، الذى يوجد فيه أغرب الاقتباسات للفكر الإغريقى أو العقائد المسيحية. وبالتالى، لا ينبغي أن نرفض أن يكون لإخوان الصفا أصل ينتمى للجماعات الباطنية التى نشأت فى البصرة.

المصادر التي استخدمها المؤلفون هي كالتالى:

- ١- العقائد القرآنية في شكلها (تفسيرها) الشيعى التى تم جمعها من الخلفاء، والأنبياء وصحابة الرسول والتابعين.
- ٢- بعض النصوص اليهودية الخاصة بالعهد القديم ومعها تفسيرات خيالية.
- ٣- بعض العقائد المسيحية الصحيحة فعلاً، مع بعض الاقتباسات الخاصة بالعهد الجديد وبخاصة من إنجيل يوحنا، وفي بعض الأحيان نصح المؤلفون بقراءة الإنجيل.
- ٤- اقتباسات من بوذا (الملك بوذا ساف) وربما مصدرها ابن المقفع.
- ٥- عناصر مصدرها من كتب إيرانية ويذكرون منها العديد حيث يذكرون زرادشت.
- ٦- اقتباسات مانوية قليلة جداً.
- ٧- صيغة توفيقية للأفلاطونية الحديثة لمدرسة الصابئة فى حران.
- ٨- ملخص الأفلاطونية الحديثة ذات الطابع السكندري، والتي يجب أن نبرز منها المعلومات التالية:
- أ- ثمانية اقتباسات لأفلاطون، واثنان لأفلاطون المزيف، ومعرفة لمحاورة فيدون Fedon وذكر خاص لكتاب "الجمهورية".
- ب- عشرة اقتباسات لأرسطو، كلها عن المنطق والطبيعات تقريباً.
- ج- سبعة اقتباسات لبطليموس Tolomeo، وسبعة عشر من

د- اثنان وعشرون اقتباسًا من أقليدس Euclides؛

و- بعض الإشارات لجالينوس.

هـ- الإلهيات لأرسطو المزيف.

(٩) المصادر الرئيسية لمعرفة الغنوصية الإسماعيلية يمكن جمعها في مجموعتين: الإيرانية واليمينية. الأولى تشمل المؤلفين التاليين: أبوحاتم الرازي، وأبوعقوب السجستاني، وقد ذكرناهما سابقاً؛ والقاضى النعمان (مات عام ٩٧٤/٣٦٣)، والذي يبدو أنه لم يكن إيرانيًا. وحמיד الدين الكرمانى (مات عام ١٠١٧/٤٠٨) وأحمد بن إبراهيم النيسابورى (القرن الحادى عشر)، وموعياذ شيرازى (مات عام ١٠٧٧/٤٧٠)، وناصر خسرو (مات قبل ١٠٧٧/٤٧٠). أما المجموعة اليمينية فتتكون من مؤلفات الذين يعتبرون من المرشدين الكبار للطائفة الإسماعيلية اليمينية، وبخاصة الكتب المنسوبة لسيدنا إبراهيم بن الحميدى، الداعية الثانى (مات عام ١١٦٢/٥٧٧)، وسيدنا حاتم بن إبراهيم، الداعية الثالث (مات عام ١١٩٩/٥٩٦)، وسيدنا على بن محمد، الداعية الخامس (مات عام ١٢١٥/٦١٢)، وسيدنا حسين بن على، الداعية السابع (مات عام ١٢٦٨/٦٦٧)، وسيدنا عماد الدين الداعية التاسع عشر (مات عام ١٤٦٨/٨٧٢).

(١٠) ونظرًا لأنه لا يكتب فى اللغة العربية التشكيل إلا فى حالات استثنائية، فإن الأمر من الفعل "كان" يُنطق "كن"، ويكتب: كن، هذه الأحرف تمثل فعل الكينونة.

(١١) من خلال القيام بعملية لى للقواعد النحوية، تسمح الكتابة بدون تشكيل بقراءة مصطلح ما بطرق مختلفة. لفظ "ألوهية" يكتب ألوهانية وقرأته الصحيحة "ألوهانية". لكن الإسماعيلية يؤكدون أنه يمكن

قراءته أيضًا ألّهانية: وهو ما يمثل الحالة النفسية للمشتاق.

(١٢) إعلان (الدعوة) يساوي المصطلح الإغريقي Kerygma وهو

الذي يُستخدم لتسمية الرسالة الإنجيلية المنزلة.

(١٣) تبعًا للمازديكية الزرمانية، فإن الظلام وهو أهريمان Ahriman

نشأ من شك في فكر زيربان.

(١٤) تبعًا للتراث، فإن كلمة asesino مصدرها الكلمة العربية

"حشاش": وهو الشخص الذي يدخن الحشيش كثيرًا. وفي القاموس
التالي:

J. Corominas (Diccionario Critico de la Lengua

p. 300)، vol. I، 1 ed. 3 rep. 1976، Castellana

يكتب المؤلف: "من العربي 'حشاشي' وهو شارب الحشيش وهو
عبارة عن شراب مخدر من أوراق نبات القنب الهندي، وهو اسم يُطلق
على أتباع [حسن صباح] زعيم إحدى الفرق الإسلامية، وقد عُرف
باسم شيخ الجبل، وذلك في القرن الحادي عشر. وكان هؤلاء التابعون
له يقومون بمجازر دموية انتقامًا من أعدائهم السياسيين، وهم
مدفوعون في ذلك بآراء زعيمهم وتحت تأثير مخدر الحشيش". وأول
نص إسباني موثق ربما يكون Assesino الذي يظهر في Las Siete
partidas de Alfonso X el Sabio ويعني "الشخص الذي يقتل آخر
غدرًا". وإذا كان الأمر هكذا، فإن علماء مدرسة ألفونسو الإشبيلية،
الذين كانوا يعرفون اللغة العربية ربما يكونون قد صححوا الكلمة التي
أخذت (انتقلت) أثناء الحروب الصليبية في المشرق، حيث استخدموا
صيغة الجمع "حشاشين"، كما حدث مع كلمة Ulema المشتقة من
الجمع العربي "علماء" وليس من المفرد. أما سياستيان دي
كوباروبياس في كتابه (Tesoro de la Lengua Espanola، 1611) فقد

كان يعرف الأصل المشرقي للمصطلح ويكتبه ويؤيد رأيه بآراء دييغو دي كوبروبياس ورفائيل بالاتييرا. وعلى أى حال، فإن الأشكال الخاصة بالعصور الوسطى للمصطلح أثرت فى شكل الكلمة الإسبانية الحالية، والنطق العربى العامى يجعل من الممكن لمستمع غير عربى أن يسمع شيئاً مثل "حشيش" إذا استخدم المفرد.

(١٥) مكتبة قلعة "الموت" تم تدميرها بعد الاجتياح المغولى عام (١٢٥٦/٦٥٤). ومنذ عام ١٩٣٠ بدأ البحث العلمى عن مصادر موثوق بها وبخاصة مع دراسات الأستاذ "إيفانوف"، والتي نشرت بدءاً من عام ١٩٣٣م. وأكثر المصادر ثقة يمكن أن يكون رشيد الدين بن سنان (١١٤٠/٥٣٥-١١٩٣/٥٨٩)، وقد عاصر إقامة المملكة اللاتينية فى بيت المقدس، التى من الضرورى أنها كانت على اتصال مباشر بقلعة الموت. وبالإضافة إلى هذا المؤلف يمكن أن تُضاف "التصورات" التى تُنسب لنصير الدين الطوسى، (مات عام ١٢٧٣/٦٧٢)؛ ولكن ربما من نسخة تالية على النص الحالى. ويؤكد مؤلفو الاثنا عشرية فى القرن الرابع عشر - وذلك فى مقدمهم للإسماعيلية - افتراض الانتصار المطلق للباطنية بعد إعلان القيامة الكبرى وكذلك تفوق ولاية الأئمة على النبوة. والمصادر الأخرى تنتمى للقرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وإن كانت هناك بعض الأجزاء المحفوظة تنتمى لنصوص أكثر قدماً.

(١٦) لا يبدو ممكناً أن الديلميين daylimies من سكان المنطقة الجبلية جنوب Caspio أو طوائف أخرى ذات أصل مزدكى تقريباً قد تبنوا هذا اللون من الباطنية الأكثر أصولية وتتميز بتدين داخلى أكثر روحانية، وهم الذين قاوموا عملية الأسلمة حتى فى القرن الحادى عشر الميلادى، وقد أرهقوا ملوك السامانيين والبويهيين والغزنويين والسلجوقيين. ومن الممكن أن أولئك الجبلين قد دخلوا ضمن أتباع

حسن الصباح، إذا لم يكن الصباح نفسه واحداً منهم. وبالتالي، فإن الشهرة التقليدية لشيخ الجبل يمكن أن تكون سابقة على حسن الصباح نفسه، وربما يكون من الممكن أيضاً أن المغول، الذين هددوا الإسلام كثيراً في القرن الثالث عشر، قد قضوا على قلعة الموت ورجالها وكذلك العقائد الخاصة بهم. وإحدى هذه المجموعات النزارية "الجواهر"، وهم الأتباع الحاليون لأغاخان، لا تكاد تحتفظ من عقيدة قلعة الموت القديمة إلا بالقليل.

(١٧)

الشيعة الاثنا عشرية التي ظلت مهمشة؛ بل ومطاردة اجتماعياً، وذلك حتى انتصار الأسرة الصفوية في إيران - قد صُنفت في مجموعة واحدة تراثاً أيديولوجياً طويلاً والذي يمكن أن يختصر في خمس فترات: الأولى من علي بن أبي طالب حتى اختفاء الإمام المعصوم الثاني عشر (من القرن السابع حتى القرن التاسع)، الثانية: منذ ذلك الاختفاء حتى مختصر نصير الدين الطوسي، باستثناء الطوسي، الثالثة: منذ ذلك المفكر (مات عام ٦٧٢/١٢٧٣)، حتى سعين الدين تورك أصفهاني (مات عام ٨٣٠/١٤٢٦)، الرابعة: ويمثلها عصر النهضة الصفوي (من القرن السادس عشر حتى القرن السابع عشر)؛ الخامسة: من القرن الثامن عشر حتى الآن. وفي هذا الفصل سوف نعالج فقط المرحلتين الأوليين. وينتسب للمرحلة الأولى كل من هشام بن الحكم، وكان معاصراً وتابعا للإمام السادس، ومحمد بن يعقوب قولاني (مات عام ٣٢٩/٩٤٠) وهو مؤلف أقدم المؤلفات الشيعية، وأبوجعفر القمي (مات عام ٢٩٠/٩٠٣). وينتمي للمرحلة الثانية ابن بابويه، والذي يُعرف بالشيخ الصدوق (مات عام ٣٨١/٩٩١)، والذي يُنسب إليه حوالي ثلاثمائة كتاب؛ والشيخ المفيد (مات عام ٤١٣/١٠٢٢)، والسيد الشريف الرضي (مات عام ٤١٦/١٠٢٥) وهو مؤلف كتاب "تهج البلاغة"، وأخوه السيد المرتضى علم الهدى (مات عام ٤٣٩/١٢٠٣)، وفاضل طبرسي (مات بعد عام ٥٨٨/١١٩٢)،

ويحيى بن البطريق (مات عام ٦٠٠ / ١٢٠٣). ويجب أن أنبه إلى أنه لتنظيم الفكر الاثنا عشرى الخاص بالقرون من الثامن إلى الثاني عشر يجب استخدام مصادر متأخرة، مثل نصر الدين طوسي المذكور سابقاً أو الملا الكبير صدر الدين الشيرازي (القرن السابع عشر الميلادي)، كما فعل ذلك بشكل رائع وفعال الأستاذ هنري كوربان. إن القيام بعملية نقد تاريخي للتراث الشيعي يعتبر أمراً مستحيلاً من الناحية العملية. وكان كوربان يقول: "إن أفضل طريقة لذلك هي الدخول في الجدلية الداخلية الشيعية وتتبع فكرها المعقد الذي يأخذ شكل دائرة". وقد نجح كوربان، وهو العالم الذي لا ينسى، في ذلك، ولكن من الصعب السير وراءه، وربما بسبب ذلك اعتاد كل مؤرخي الفكر الإسلامي أن يتركوا الفكر الشيعي جانباً.

(١٨) القرآن سورة ١٨، آية ١١٠.

(١٩) وجدت الشيعة العراقية والإيرانية في نهايات القرن الثاني عشر وبدايات القرن الثالث عشر صعوبات جدلية عندما قبلت بعض أفكار تصوف ابن عربي، وقد تم حل ذلك باللجوء للصمت. وكما هو معروف، فقد اعتبر الصوفي الأندلسي المسيح خاتماً للولاية الروحية (المحمدية العامة)، ونموذجاً صوفياً يستحق التقليد. وبعض علماء الشيعة الحاليين لم يستطيعوا أن يقوموا بتجاوز تلك الصعوبات، وآية الله الخميني نفسه - الذي نصح غورباتشوف بقراءة فكر ابن عربي ومفكرين آخرين - لجأ للصمت. وبالنسبة للضمير الشيعي، فإن الولاية تكمن في الإمامية الاثني عشرية.

(٢٠) القرآن سورة ٣٣، آية ٧٢.

(٢١) المصطلح العربي "حقيقة" استخدم لترجمة الكلمة الإغريقية ousia "جوهر" و لا يمكن أن يُنسب للشيعة استخدامها لأول مرة. ومن ناحية أخرى، فإن "النور الواحد، الجوهر الواحد فقط" يشبه إلى حد

كبير مصطلحات الأفلاطونية الجديدة المستخدمة لصياغة العقيدة المسيحية. وإن معنى الاشتراك الأساسى *homousia* هو أيضًا الذى تم تفضيله لتعريف اتحاد الأب والابن. والنصوص الغنوصية الإغريقية الأكثر قدمًا يمكن أن توضح المناخ الأيديولوجى الضمنى الذى عمل فى صياغة العقائد المسيحية ولم يعمل فى محتواها.

(٢٢) تظهر تعبيرات مشابهة فى كتاب " الأسماء المائة لريموند لول

de Ramon Llull، *Els cent noms de Deu*

(٢٣) بعض تلك النصوص تعتبر معاصرة للنصوص الروحية لجواكيم دى فيورى Joachim de Fiore ، و de Llull، *Blanquerna* وكما هو واضح فإن الأمر لا يزيد عن كونه تشبيهًا.

(٢٤) تذكر أن الغنوصيين القدامى كانوا يميلون إلى اعتبار العقل "nous" والروح "pneuma"، حيث يعتبرون هذا الأخير هو المحرك النهائى للمعرفة *gnosis*. والمؤلفون الشيعة، على العكس، يظنون أن الفلاسفة المسلمين قد أضفوا صبغة عقلانية على المصطلحات الشيعية حيث اعتبروا الملك المكلف بالوحى هو العقل الفعّال فى الفلسفة.

مراجع الفصل الثاني

- 51 – Aavani, G. R., Nasir –i Josraw Wayih al –Din, int. de S. H. Nasr, Teheran, 1398 – 1977.
- ٥٢ – عبد النور، إخوان الصفا، القاهرة ١٣٧٣ – ١٩٥٤م.
- 53 – Abu Izzedin, Nejla, M., The Druzes, a new Study of their history, faith and society, Leiden, 1984.
- 54 – Adel Awa, L esprit critique de Freres de la Purete, Beirut, 1948.
- 55 – Ali Khan, Islam Shiah point of wiew, Madras, 1981
- 56 – Amoli, S. H. La philosophie Shiite, ed. H. Corbin y O. Yahia, Paris-Teheran, 1969.
- 57 – Badakhsani S. S. W., Thirty six epistles, trad. persa de Ujaqi e int. de W. Ivanov, Teheran, 1961
- 58 – Bausani, A., L enciclopedia del Fratelli della purita, Nápoles, 1978.
- 59 – Corbin H., Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964.
- 60 – Idem., Trilogie ismaelienne, Paris – Teheran, 1961
- 61 – Idem., Terre celeste et corps de resurrection: de l Iran Mazdeen a l Iran shiite. Paris, 1960.
- 62 – Idem., L homme de Lumiere dans le soufisme iranien, 2 ed. Paris, 1971
- 63 – en Islam iranien, vol I, Paris, 1971
- 64 – Idem., Temps cyclique et gnose ismaelienne, Paris 1982.
- 65 – Idem., Avicenne et le recit visionaire, 2 vols., Paris- Teheran, 1954
- 66 – Cuperley P. Introduction a L etude de L ibadisme et sa theologie, Argel 1984.

- 67 – Davy, M., M., y otros Le theme de la lumiere dans le Judaisme, le Christianisme et L Islam. Paris, 1976.
- 68 – Dieterici, F., Die Abhandlungen der Ichwan al- safa, Leipzig, 1886
- 69* – Diwald, S., Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzykloadie (Kitab Ichwan al – Safa, III), 1976
- ٧٠ – عمر، فروخ، إخوان الصفا. بيروت، ١٩٥٣م.
- 71 – Feki, H., Les idees religieuses et philosophiques de L Ismaelisme fatimide, Paris, 1978.
- 72 – Halm, H., Die islamische Gnosis : die extreme Schia und die Alawiten, Zurich, 1982
- 73 – Hamdani, A., "A early Fatimid source on the time and authorship of the Rasail Ihwan al- Safa", Pub. en Arabica, 36, (1979), pp. 62 -75,
- 74 – Hollister, J. N., The Shia of India, Londres, 1953
- 75 – Ibn Babuyeh Qommi (Sayj Saduq), A Shiite creed, a translation of Risalatu l l tiqadad, por A. A., Fyzee, Londres, 1952.
- 76 – Ijwan al-safa, Rasail, ed. en 12 vols, Beirut, 1377 – 1958.
- 77 – Ivanov, W., Ismaili Literatura, A Bibliograpical Survey, Teheran. 1963.
- 78 – Idem., Studies in Early Persian Ismailism, Bombay, 1955.
- 79 – Idem., Kalami Pir. A. Treatrise on Ismaili doctrine, texto persa y trad. inglesa, Bombay, 1938.
- 80 – Idem., Khayr Khawah-e Herati Works, trad. e intr. Teheran 1961.
- 81 – Kolayni, M., b. Y., al-Kafi, 8 vols. Teheran 1375 – 1955
- 82 – Lane Poole, S., The Brotherhood of Purity, Lahore, 1960
- 83 – Laoust, H., Les schisms dans l Islam, Paris 1977

- 84 – Lewis, B., The Assassins: radical sect in Islam, Londres, 1967, rep., 1985
- 85 – Marquet, I., La philosophie des Ihwan al – Safa, Argel, 1975.
- 86 – Massignon, L., " Sur la date de la composition des Rasail". Pub. en Islamica, 4 (1915), pp. 324 y ss.
- 87 – Idem., Salman Pak et les premices spirituelles de l Islam iranien, Paris, 1974.
- 88 – Idem., "Die Ursprung und die bedeutung des Gnostizismus in Islam". Pub. en Eranios Jahrbuch, 5 1937
- 89 – Masum Ali Sah, Taraqiq al haqiq, 3 vols. ed. Litog, Teheran 1326 – 1903.
- 90 - Molla Sadra Shirazi, Le livre des penetrations metaphysiques, ed. int. y trad. francesa de H. Corbin, Paris, 1964.
- 91- Momen, M., An introduction to Shii Islam, Oxford, 1985.
- 92- Nasir, A., al Streitschrift der Zaiditenimans: wider die ibaditische Predestination-lehre, Wiesbaden, 1985.
- 93 – Nasir – I Josraw, Le " livre reunissant les deux sagesse" ou harmonie de la philosophie greque et de la theosophie isaelienne, trad. e int. de H. Corbin y M. Moin, Paris -Teheran, 1953.
- 94 – Idem., Il libro dell scioglimento e della liberazione, trad. e int. de R Filippani- Ranconi, Napoles, 1959.
- 95 – Idem., Commentaire de la Qasida ismaelienne de Abu l-Hayatham Jorjani, trad. e int. de H. Corbin y M. Moin, Paris - Teheran, 1955.
- 96 – Nasir al-Din Tusi, The Rawsatut Taslim, commoly called Tasawwurat, ed y trad. de W. Ivanov, Leiden, 1950.
- 97 – Nasr, S. H. (ed) Ismaeli contribution to Islamic culture, Teheran 1977.

- 98 – Quhistani, A.I. Haft bab or "Seven Chapters" ed. Trad. de W. Ivanov, Bombay, 1959.
- 99 – Safa, D. A., Ijwan al-safa, Teheran, 1370- 1951
- 100 – Siyistan, A. Y., Kasf al-mahjub. كشف المحجوب Le dévoilement des choses caches, ed. e int. de H. Corbin, Paris – Teheran, 1949.
- 101 – Idem, al-Munattajib siyan alhikma, ed. D. M. Dunlop, La Haya- Paris – N.York. 1979.
- 102 – Stern, S. M. Studies in early ismailism, Leiden, 1983.
- 103 – Strothmann, R., Die Zwofer – Shia, Leipzig. 1926.
- 104 – Idem, Gnosis- Texte der Ismailiten, Gotingen, 1943.
- 105 – Tabatabai, M.H., The shia in Islam, trad inglesa de S. M. Nasr Albany, 1975.
- 106 – Idem, An introduction to shii Law : a bibliography of Islamic science, Lahore, 1985.
- 107 – varios, Le shiisme imamate, paris, 1970.

الفصل الثالث

الكلام أو علم العقائد النظرى

(من القرن الثامن حتى القرن الثانى عشر الميلادى)

١ - الحديث والفقہ: الأسباب الأولية لعلم العقائد النظرى :

وجد علماء الدين الإسلامى الأوائل، علماء المدينة، صعوبة شديدة عند تطبيق القرآن على كل النظام الاجتماعى للإسلام. وبالإضافة إلى جمع الأحاديث الصحيحة تقريباً والتي كانت بصفة عامة تهدف إلى حل مشاكل محددة أو خاصة، استطاعوا إضافة المادة العلمية المتركمة الخاصة بالفتوى والتفسير، لكن خطر ظهور تأويل باطنى أو حزبى مثلما حدث مع الشيعة، جعلهم يضعون الكثير من الاحتياطات فى عملية التفسير المذكورة . ومع ذلك، فى الحالة الخاصة بالقانون (الفقه) الإسلامى فإن عملية الانتظار لم تكن ممكنة، وبدأت المذاهب والمدارس الفقهية فى الظهور وتكاثرت كثيراً. وتذكر كتب فقه السنة أكثر من ثمانية عشر مذهباً، التى بدأت بمذهب عائشة بنت أبى بكر، أرملة الرسول. وعلى الرغم من هذا العدد الكبير فعادة ما تم إهمال المذهب الشيعى ويتم تناسى مذهب الأوزاعى، الذى تم تطبيقه فى الأندلس قبل وصول الفقه المالكى.

وأول المذاهب الفقهية الأربعة الشائعة هو المذهب الحنفى الذى أسسه أبو حنيفة، وقد كان منظراً للقانون أكثر من كونه فقيهاً، علم فى البصرة ومات عام ٧٦٧/١٥٠م تقريباً. لقد أدخل أبو حنيفة "الرأى" الشخصى كمصدر للتشريع^(١) بالإضافة إلى القرآن والسنة حيث يتم تحديد معانيهما من خلال نوع من القياس. وعندما كان كل ذلك غير كافٍ كان يلجأ إلى "الاستحسان"، وكان يمنح القاضى دائماً حرية واسعة، مما كان يؤدى إلى توسع فقهى كبير. وهكذا، فمثلاً، كانت الحنفية - وهى المدرسة التى سار عليها ابن سينا عندما عمل قاضياً فى خوارزم - تعتبر أن تحريم الشريعة للخمير يكون عندما تؤدى الخمير إلى حالة السكر وليس

(١) ليس الرأى الذى قال به أبو حنيفة رأياً شخصياً خالصاً، بل هو اجتهاد فى فهم النصوص الشرعية الواردة فى القرآن والسنة، بالاستنباط منهما أو القياس عليهما . أما الرأى الشخصى الخالص فلا يقول به أبو حنيفة ولا غيره . (د. مذكور)

في الاستعمال المعتدل للنبذ (الذي لا يسكر) كإضافته للطعام أو لشيء للراحة أو للدواء. هذا النوع من العقلانية تم التقليل منه على يد المذهب المالكي الذي تأسس في المدينة على يد مالك بن أنس [المتوفى عام ١٧٩/٧٩٤] وذلك عندما أعطى أهمية خاصة لإجماع فقهاء المدينة وإدخال مبدأ المصالح المرسلة [الاستصلاح]. وعلى الرغم من استخدامه القياس، فقد تبين أن المذهب المالكي عند التطبيق أقل مرونة من الحنفي، حيث تم إضافة رأى فقهاء المدينة - وكانوا إلى حد ما من المحافظين - إلى الموروث من الحديث.

إن المكانة المتميزة التي منحها المذهب المالكي لفقهاء المدينة وجدت مقاومة حقيقية وجادة في سوريا والعراق، ونتيجة لذلك. ظهرت المدرسة الثالثة الشافعية، والتي أسسها محمد بن إدريس الشافعي، المولود في غزة عام ١٥٠/٧٦٧، والذي مدَّ الإجماع ليشمل كل المسلمين من أهل الاجتهاد، وعزز من أهمية القياس. ومرة أخرى، كان هناك رد فعل محافظ حيث اعتُبر أن هذا إهمال لشأن القرآن والأحاديث، وبذلك ظهر المذهب الظاهري قليل الانتشار والذي يعنى "الحرفي" والذي بدأه أحد تلاميذ الشافعي ويدعى أبا سليمان بن داود [مات عام ٢٧٠/٨٨٣] والذي كان يعتبر أن القرآن والأحاديث هي المصادر الوحيدة للتشريع على أن تفسر حرفيا وبحرية من قبل أى مؤمن. وعندما تم إدخال هذه المدرسة إلى الأندلس، فإنها لم تلق نجاحًا عند التطبيق القانوني، لكنها نجحت في النواحي النظرية لأن ابن حزم القرطبي عرضها ودافع عنها بطريقة رائعة. المدرسة الرابعة للعامة هي الحنبلية، والتي وضعها أحمد بن حنبل (١٩٤/٧٨٠-٢٤١/٨٥٥) الذي يقبل التفسير الحرفي فقط للقرآن والأحاديث المقبولة من قبل فقهاء المذهب، ورفض رفضًا تامًا الرأى، ويقصر القياس على الحالات التي يكون فيها القياس منصوصًا على علته. ولما كان المصلح ابن عبد الوهاب، صاحب الحركة الوهابية قد اختار المدرسة الحنبلية مذهبًا له فقد تم تبنيها من قبل بنى سعود، وفرضت كقانون فيما يُعرف اليوم بالسعودية.

٢ - أصل المعتزلة:

إن كلمة معتزلة هو الاسم الذي أطلق على فريق من المسلمين كان قد رفض المشاركة في النزاع حول الخلافة بين أتباع رابع وآخر الخلفاء الراشدين على بن أبى طالب وأول الأمويين، معاوية. ومع ذلك، فنظرًا لأن هذا الموقف تزامن مع ما حدث في نفس الوقت من الخوارج، وهم الذين خرجوا قبل الموقعة التي حدثت بين أتباع على وأتباع الأمويين، فإن موقف الخوارج المتشدد جعل موقف المعتزلة يبدو مع مرور الزمن كموقف ليبرالى. وبالتالي، فيبدو أن القضية العقيدية الأولى التي طرحت نفسها كانت تتعلق بالنتائج النهائية لارتكاب المؤمن للكبيرة: بالنسبة للخوارج هو الحكم بالكفر، وبالنسبة للمعتزلة العقوبة^(١)، ولكن بدون أن يفقد صفته كمؤمن. بالإضافة إلى ذلك ففي حين أن الخوارج^(٢) قد ابتعدوا عن الجماعات السنية والشيعية، فإن المعتزلة تم اعتبارهم دائمًا جزءًا من أهل السنة، منفصلين ولكن من داخلها، ومن خلال هذا جاء قبول اسم المعتزلة ومعاملة الحادثة - التي نتحدث عن الموقف الشخصى لمؤسسها المفترض: واصل بن عطاء - كبداية تاريخية للمعتزلة.

وطبقًا لتلك الطريقة، ففي مدرسة البصرة التي كان يقودها الحسن البصرى، وفي أحد الأيام كان يناقش مصير المؤمن الذى يُخطئ ويموت دون توبة . فالوعيديون (أى الذين كانوا يغلبون آيات الوعيد) أو الخوارج كانوا يعتقدون أن المذنب المصرّ على المعصية يفقد صفة الإيمان، وسيُعذب في الآخرة عذابًا أبدى. أما المرجئة فكانوا يظنون أنه مازال هناك إمكانية أن يتلقى المؤمن المذنب عونًا ما وهكذا يمكن أن ينجو من العقاب الأبدى. فى وسط هذا النقاش، قام واصل وقال: "إننى أعتقد أن المسلم الذى ارتكب كبيرة ليس مؤمنًا كاملاً كذلك فإنه ليس كافرًا كاملاً"، ثم توجه إلى أحد أطراف القاعة وشرح رأيه، عندئذ قال الحسن البصرى:

(١) قال المعتزلة إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا كامل الإيمان وليس كافرًا تام الكفر وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين، وهم يحكمون عليه بالخلود فى النار مع الكفار .(د. مذكور)

(٢) للخوارج أسماء كثيرة منها : الحرورية والشرارة والمارقة والمحكمة والنواصب ...إلخ. (المراجع)

"لقد اعتزلنا واصل" ومن هنا جاء اسم "المعتزلة". ومن هذه الطُرفة يهمننا عنصران: هما الموضوع المطروح، وموقف واصل. إن الأصول النظرية لموقف المعتزلة تعود إلى جماعة قدرية مفترضة سابقة على المعتزلة.

منذ نهاية القرن السابع الميلادي وجد المسلمون أنفسهم أمام أربع قضايا مهمة: وهي كيفية التوفيق بين التوحيد المطلق لله مع الأسماء أو الصفات الإلهية، والعلاقة بين المعرفة العامة والكلية لله وحرية الإنسان المسئول عن أفعاله، وطبيعة الثواب والعقاب في الحياة الأبدية، وشرعية الإمامة أو الخلافة. وقد اشتغلت المعتزلة بالقضايا الأربع. وقد انشغل آباء الكنيسة الذين كانوا قد تأثروا تقريباً بالأفلاطونية الحديثة بالقضيتين الأوليين ومن هؤلاء القديس يوحنا الدمشقي وهو عربي ومعاصر لبداية الجدل بين المسلمين حيث عاش ما بين عام ٦٧٥/٥٦ - ٧٤٩/١٣١. ومن هنا فيمكن أن نفترض أن شيئاً من آرائه قد أخذه المسلمون، حيث إنه حدثت مناظرة (جدال) بين القديس يوحنا الدمشقي والعلماء المسلمين. (١)

٣- أجيال المعتزلة:

رتب ابن المرتضى المعتزلة في اثني عشر جيلاً، والثلاثة الأوائل من تلك الأجيال هم أكثر قرباً من الشيعة، وهم بكل تأكيد ليسوا من المعتزلة فعلياً، وكثير من أسماء الآخرين لا تمثل شيئاً، والخط الأيديولوجي الأكثر تأكيداً بصورة كبيرة لهذه المدرسة البصرية هو التالي:

١- واصل بن عطاء بعد عام ٧٤٨/١٣١

عثمان الطويل أبو الهذيل العلاف [بعد عام ٨٤٩/٢٣٥]

الشَّحَام النظام [٨٤٥/٢٣١]

أبو علي الجبائي [٩٢٧/٣١٥] الجاحظ [٨٦٨/٢٥٤]

أبو هاشم الجبائي [٩٣٣/٣٢١]

أبو عبد الله الحسين بن علي البصري

عبد الجبار - [١٠٢٥/٤١٥]

٤ - القضايا الرئيسية لعلم العقائد النظرى للمعتزلة :

أ - وحدانية الله:

تبعاً لعبد الجبار، فإن واصل بن عطاء كان قد أكد أنه ليس من الممكن أن ينسب إلى الله أى صفة إيجابية، لأن ذلك ربما ظهر كما لو كان حديثاً عن إلهين أو أكثر، فالله مُطلق وبكل تأكيد واحد، وكذلك فهو الخير المطلق، حيث لا يوجد فيه شر ولا محدودية من أى لون. وبالتالي، فإن الحديث بدقة عن أى صفات لله يجب أن يكون سلبياً، وأن الأمر يقتصر على نفي أن توجد فى الله التحديدات التى نجدها فى الكائنات المحددة فيما يتعلق بالوحدة، والذات، والخير، والجمال، والذكاء، والقوة والرحمة...إلخ.

ب - العدل الإلهي:

إذا كان الله هو الخير المطلق، إذن فمن أين يأتى الشر المادى والأخلاقى الذى نجده فى الكائنات المحددة وبشكل خاص فى الإنسان؟ وإذا تم التأكيد على أن الشر أمر مغاير تماماً لقدرة الله، فإن ذلك قد يعنى أن هناك شيئاً سيخرج من نطاق عمل الله الذى على كل شيء قدير. وإذا نفى الوجود الحقيقى للشر فإن الله لن يستطيع أن يمارس عدله ورحمته. وبالتالي، فمن الضروري أن نقبل أن الله يتسامح [يقبل] معاناة الإنسان حتى يستطيع بهذا أن تظهر حرية الاختيار وأن يتم مجازاة الإنسان أو عقابه تبعاً لأعماله. إن الله لا يمكن أن يشارك بشكل مباشر فى أعمال الإنسان، لأنه لو فعل ذلك لشارك فى الشر المادى والأخلاقى. ولو كان الله سبباً لأعمالنا فإنه سيكون فاعلاً للأعمال التى تكون ضد جوهره الإلهي(العدل)؛ وكذلك

لما كان الفاعل يحمل اسم العمل الذى يقوم به، فإن الله يمكن أن يدعى القاسى، والكافر، والظالم والكذاب... إلخ. ولما كان السبب (المحدث) لآى عمل واحدًا، فلو كان الله سببًا لأعمال البشر، فإن الإنسان لن يكون له أى دور فيها، وأن الأفعال الناتجة عن ذلك تكون كلها لله وليست للإنسان. ومن خلال هذا الافتراض فإن الله لا يستطيع أن يعاقب أو يثيب أحدًا لأنه سيعاقب وسيثيب نفسه. ولو كان الله سببًا لأفعال البشر، وأمكن للإنسان أن يختار فيما بينها واختار الإنسان حرية الإرادة، فإن الإنسان سيكون له مجال حرية واختيار أكثر من علم الغيب الخاص بالله. وبالتالي، فإن الصحيح هو أن الله قد اختار الحرية للإنسان، وأعطاه الحق فى أن يختار الخير أو الشر.

ج- العلم الإلهى:

إن أوسع المعارف وأكثرها كلية هى المعرفة الإلهية، هذه المعرفة يجب أن تكون قد أحاطت بعملية الخلق التى أرادها الله فى صورة كلية. وإذا كان الأمر هكذا، فيبدو أن عملية الخلق يجب أن تكون واحدة فى ذاتها وغير تفصيلية وكلية مثل العلم الإلهى، على الرغم من أن هذه العملية بالنسبة للكائنات المخلوقة تفصح عن نفسها وتبدو بشكل متتالى ومتتابع. كذلك، يجب أن تصدر عملية الخلق من نفس المعرفة الإلهية، فلو أنها كانت ناتجة عن المشيئة الإلهية، فإن الأمر لا يخلو أن يكون واحدًا من اثنين: إما إن يكون الله كان ينقصه شيء عندما رغب فى ذلك، أو أنه أصبح لديه شيء زائد بعد أن رغب فى ذلك؛ والمعرفة الإلهية، لكونها واحدة فى ذاتها فإنها تعنى القدرة والعدل. لكن لو أن الله يعرف من خلال العلم الكلى الخالد الواحد [التوحيدى]، فإن الأفعال الحادثة تخرج عن نطاق تلك المعرفة ويمكن فقط أن تعرف بعد حدوثها. ولما كان القرآن قد أكد أنه لا يوجد شيء يخرج عن علم الله، فإن المعتزلة ستؤكد أن الله يعرف نفسه فقط وذلك بطريقة ما ذاتية خاصة به، وأنه فى تلك المعرفة تدخل عملية الخلق بشكل كلى وكذلك كل النتائج المرتبطة بها.

د- كيفية الخلق:

إن الله هو الخالق الحقيقي للوحيد، لكن بما أنه في الأشياء المحددة (المخلوقات) لا يوجد ذات وخير فقط، وإنما يوجد أيضا محددات محددة للذات [أوجه نقص وأعراض سلبية] إذن فلن يمكن أن ننسب ذلك؟: أننسبه إلى نفس طبيعة تتابع عملية الخلق. إن الله هو فعل خالص، وعملية الخلق تكون فعلا كلياً واحداً - (أى يتم لمرة واحدة)، وعنه تنتج الكائنات المحددة، حيث تظهر تبعاً للنظام الطبيعي الضروري لها من حيث إنها نوات مادية. لكن في حالة الإنسان، فإن الله جعل النظام الضروري الذي تقوم عليه حياة الإنسان هو القائم على حرية الإرادة الإنسانية حتى يستطيع الإنسان باستخدام عقله أن يعمل بحرية. وعملية الخلق في هذا الشكل تعتبر جيدة ويمكن أن تكون هي أفضل وجه ممكن. وفيما يتعلق بالنظام الاجتماعي، فإن المعتزلة يعتبرون أن الإمامة ليست قبلية أو عائلية ولا ينبغي أن تكون أسيرة شكل محدد، ولا حتى في قبيلة بعينها: قریش وهي قبيلة النبی.

هـ - تطور فكر المعتزلة:

ولندع جانباً شخصية واصل بن عطاء حيث إن ما يُنسب إليه يأتي ضمن فكر معتزلة جاءت من بعده، وأن المعتزلة الأولى بها شخصيتان مهمتان: أبو الهذيل العلاف والنظام.

أ- العلاف:

أبو الهذيل العبدی ولقبه العلاف (٢)، يبدو أنه ينطلق من التفرقة بين الضروري والحادث *contingente*، والذي سيؤدي بدوره إلى نوعين من المعرفة. العلم الضروري ويختص بمعرفة وجود الله والدليل العقلي على ذلك، والمعرفة الحادثة وتنتمي إليها عملية التفكير التحليلي، وطبيعة الأفعال الاختيارية والمعرفة الحسية. وبدون معرفة كافية وضرورية ولازمة لله لا يمكن أن يوجد أي نوع من المعرفة،

فكثير من البشر لا يعرفون الله، ومعرفة الله لا يمكن أن يكون مصدرها المصادر الشرعية فقط (أى النقلية) **Principio de autoridad**، والتي توجد حولها الكثير من الشكوك الحقيقية. (٣) إن المعرفة الضرورية بالله تقدمه لنا على أنه واحد بصورة جوهرية، ولا تمثل صفات الله أو أسماؤه شيئاً مستقلاً عن ذاته ولا تختلف عنها، وعلم الله هو نفس ذات الله. إن ذاته عندما يتم تصورهما بهذا الشكل لا تقدم أى تشابه مع ذات المخلوقات، حيث ليس كمثله شئ. (٤) وهكذا، فإن الإنسان كائن متناه ومحدود ومؤقت، ونفس القوى النفسانية تدوم فقط فترة حياتنا: وفي الحياة الخالدة سوف نعمل من خلال فعل معرفى واحد. إن الشئ الخالد فقط هو الذى يدوم، وكل ما له بداية فله نهاية. ولو صدقنا الأشعرى فإن العلاف يكون قد أخذ هذا رأى من جهنم بن صفوان.

وكلمة الله نوعان: الكلية غير المشروطة، والأخرى الموجهة لكائنات محددة. الأولى خاصة بعملية الخلق (٥)، والثانية تخص كل اتصال شخصى مع الله، بما فى ذلك النبوة، والكتاب المنزل والتكاليف والأوامر الشرعية. وبالتالي، فإن الله قد خلق القرآن بواسطة فعل محدد، والقرآن موجه للبشر، وقد حفظه الله فى اللوح المحفوظ الذى لا يتلف ولا يفنى، على العكس من القرآن المكتوب والمحفوظ فى الذاكرة أو المقروء فإنه يمكن أن يختفى. والشرعية الإيجابية للدين خاصة بالحياة المؤقتة وخلالها يكون الإنسان حراً فى التصرف، وفى الجنة لن تكون هناك أى شريعة، حيث لا توجد حرية فيها لأن الإنسان سيقوم فقط بالعمل السامى الخاص بأن يكون مع الله، وهو ما يمثل اللذة الكبرى، وأن علة هذا الفعل السامى لا تنتمى للإنسان وإنما إلى الله.

إن أكثر أعمال الإنسان استحقاقاً للثواب هى الإيمان بالله أو الثقة الكاملة فيه؛ وإذا تخلى الإنسان عن الأساس الأصلى للإيمان، فسينتج الكفر، لكن إذا تم نفى (الإيمان) بسبب معصية بعض الأوامر، مثل الصلاة أو الصوم... إلخ، فإنه لا يفقد بسبب ذلك صفة كونه مؤمناً على الرغم من أنه يعتبر مذنباً، وعندما يكون الأمر متعلقاً بأمور غير مفروضة بشكل دقيق، فإن معصية ذلك لا تعد حتى ذنباً.

ومن الصعب معرفة الرأي الحقيقي للعلاف حول العالم المادى. وإذا صدقنا ما قاله ابن حزم عن العلاف فإن العلاف ربما كان أول إسلامى تحدث عن الذرة حيث قال عنها إنها عنصر غير قابل للانقسام ويخلو من الامتداد ويخضع للحركة وليس به صفات حسية مثل اللون والرائحة والطعم...إلخ. وكل ذرة يمكن أن ترتبط بست ذرات أخرى مشابهة لها. وانطلاقاً من هذا فربما كان لديه مفهوم نرى كمى وهندسى. ونظراً لأن الحركة تنتمى إلى الذرات فإنها تكون فقط للذوات المحددة أو الأجسام، والكون - بما فى ذلك الأرض - يبقى فى حالة سكون. والحركة المحلية دائمة وأبدية، وفى كل ذرة يمكن أن توجد حركة فقط، وأعراض الأجسام يمكن أن تنقسم إلى نوعين: الدائمة والطارئة. وأعمال الكائنات تفسر بواسطة فعل الأسباب [العلل]، سواء الخارجية التى تصدر من كائن آخر أو الداخلية التى توجد فى نفس الكائن الفاعل.

ب- النظام:

يبدو أن للنظام (٦) فكراً معتزلياً متطوراً . وبالنسبة له فإن الوحدة الإلهية الجوهرية أصيلة بشكل مطلق، وصفات الله وأسماءه لها معنى واحد فقط: نفى أى نوع من التحديد عن الله، وسبب كثرتها هو تعدد وتباين أوجه النقص الإنسانى. وتمثل عملية الخلق المظهر الخارجى *ab extra* لوحداية الله، وإذا قيل إن الله قد أراد هذا الشيء أو ذاك، فيعنى هذا أيضاً أن الله قد خلقه، وإذا كان الأمر يتعلق بأفعال بشرية، فإن هذا يعنى أن الله قد أمر بذلك، ولما كان الأمر مخلوقاً ومأموراً به من قبل الله، فإن هذا كله يكون خيراً. وأن القول بأن الله سوف يعذب عصاة المؤمنين أبدياً يعتبر تفسيراً خاطئاً وعبثاً. والله هو الكمال، وعلى العكس، فإن عمل الإنسان دائماً يكون قابلاً للكمال، بما فى ذلك النص المكتوب للقرآن، يمكن إتقانه لأن الكامل هو عملية إنزال الوحي ذاتها. وإن سلسلة [رواة] حديث لا تدل على صحته، وإنما المعنى الداخلى للحديث أو الأمر المنقول. كذلك لا يعتبر الإجماع معصوماً لأن الأمة الإسلامية مثل غيرها يمكن أن تُخطئ.

أما المفهوم المادى للعالم بالنسبة للنظام فيبدو أنه مخالف للنظرية الذرية. وتبعًا للأشعري، فإن كتابه عن الذرة، والذي لم يصل إلى عصرنا هذا، ربما قد كتب لدحض نظرية الذرة لأن عملية الانقسام لا يمكن إيقافها، وإذا قبلناها في الجزء فيجب أن نقبلها في الكل، وأن تمتد حتى تصل إلى اللانهاى. والأجسام تتحدد من خلال ثلاثة أبعاد، وحادثة، وتخضع للتغيير، والحركة نوعان: أصلية ومولدة (التولد - التجدد والفساد). أما الصفات الحسية مثل الحرارة، واللون والأكم، والبرد، والرطوبة والرائحة، والطعم، والصوت... إلخ فهي عبارة عن أجسام لطيفة ودقيقة تدخل في الأجسام التى تمثلها، ويبدو من هذا أن النظام يقبل النظرية الرواقية "الكراسيس" "Krasis" التى تعرف باسم "الكمون" "Kumun". وأن التغير يظهر من خلال الأعراض غير الحسية؛ لكن سواء فى هذه الحالة أو فى الحالة السابقة، فإن أى شىء يمكن أن يدخل فى شىء أو يدخل فيه شىء آخر، حتى ولو كان مختلفًا أو مناقضًا له. أما العناصر الخفيفة، الأقل حجمًا، والأكثر قوة، فيمكن أن تدخل فى الأخرى الأثقل وأن تحتلها: فاللون يدخل فى الرائحة والطعم.

وتبعًا للجاحظ، فإن النظام كان يرى أن عملية الاحتراق كانت تعنى ظهور العناصر الأربعة التى تكون الشىء المشتعل: الأرض [الرماد]، والماء، والهواء [الدخان] والنار. الرماد أو التراب له لون ورائحة، والماء له ضجيج، والدخان أو الهواء له حرارة ورائحة وطعم. والعالم السفلى يتكون أغلبه من (التراب) الأرض والماء وهما باردان، لكن أسفل ذلك توجد الحرارة أو النار، والاحتراق يتمثل فى انطلاق الحرارة الكامنة. وبنفس الطريقة يتم تفسير نشاط السموم التى لا تعمل وتؤثر ضد الجسم المرسل، وإنما فى جسم المستقبل إذا كان محايدًا، ولو كان المستقبل لديه شئ خاص به ضد السم الذى استقبله، فإن هذا يقوى نشاط المستقبل ويؤدى إلى تدمير الجسم المرسل. كذلك فإن الخصائص المادية [الفيزيائية - والبدنية] والنفسية للأجناس تعتمد على الكمون وعلى توزيع الحرارة فى شكل جرعات: ففي الرحم يحدث نوع من الطبخ (النضج)، وتبعًا لطبيعة تلك العملية من حيث كونها صغيرة أو كبيرة، ينتج لون الجلد والشعر والسلوك والذكاء.

ويبدو أن التأثير الرواقى يؤثر بشكل واضح فى الأفكار السيكلوجية للنظام والتى هى ذات طابع مادى واضح. فالنفس عبارة عن جسم دقيق (لطيف) يدخل فى الجسم المرئى الحى ويتخذة مقرا له حيث تحدث عملية تداخل فيما بينهما. والجسم النفسانى **animico** يستخدم الجسم المرئى (المشاهد) كجهاز، حيث يرى بعينه، ويسمع بأذنيه، ويشم بأنفه ويتذوق بفمه. والإدراك أو التلقى الحسى يحدث للشئ عندما يتم النقاط الشئء المحسوس بواسطة اختراق الحاسة له، كأن نقول إن حاسة النظر تقفز من المبصر وتخترق الشئء المراد رؤيته حيث تلتقط اللون، وليس الشئء الملون. والسمع يلتقط الصوت، وهو جسم لطيف منقول فى الهواء والذى من خلال الأذن يصل إلى السمع؛ وعملية إصدار الصوت من الإنسان أو اللغة هى حركة جسمية، وحتى الإرادة فإنها تحتاج لشئء لكى تحدث.

ويبدو أنه من الصعب فهم نظرية الطفرة التى تفسر الحركة، وربما تكون عبارة عن تجنب القول بأن الشئء المتحرك يجب أن يمر بكل النقاط الموجودة فى الفراغ للوصول إلى النقطة النهائية، وهو ما يمكن أن يكون صدى بعيدا لحالات الشك الشهيرة لزينون الإيلى حول الاستحالة الجدلية للحركة بسبب قابلية الفراغ للانهاية للانقسام. وبالتالي، فإن الطريقة الوحيدة الممكنة لجعل شك زينون الإيلى **Zenon de Elea** يبدو شيئا بديهيا تمثل فى القفز على إمكانية الانقسام، بنفس الطريقة التى يذكرها التراث عن ديوخينيس دى سينوبى **Diogenes de Sinope** الذى ربما يكون قد دحض زينون. ولا يجب أن نستغرب مفهوماً خاصا جدا مثل الطفرة، وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار أنه ينسب للنظام جدلية مغلقة، لم يهتم مطلقاً بنتائجها مهما كانت غريبة. وهكذا فينسب إليه القول بأنه إذا كانت الحياة الإنسانية يجب أن تبعث فى نهاية الزمان فإن هذا أيضا يجب أن يتم مع الحيوانات التى يجب أن يكون مسموحاً لها بدخول الجنة؛ وإذا صدقنا البغدادى، فإنه حتى الخنزير لن يتم استثناءه من عملية الحشر. وفى الجنة وبعد الدخول على الحضرة الإلهية،

ستحدث مساواة مطلقة، والتي لن يكون أحد فيها أقل أو أكثر من أحد، كما لن يوجد أى نوع من المراتب أو الدرجات.

ج- محمد الجبائي:

الجيل الثانى من المعتزلة يمثله محمد وأبو هاشم الجبائي وعبد الجبار. ويبدو أن الشخصية التي تربط أولئك المفكرين مع المعتزلة في شكلها الأول هي أبو يعقوب يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحام، وهو معاصر للنظام وأستاذ محمد الجبائي، وإذا كان الأمر هكذا فلا يوجد أدنى شك في أنه من الناحية الجدلية كان له موقف شخصي أقل انغلاقاً من المنسوب للنظام.

وينطلق محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٧) من المبدأ الرئيسى للمعتزلة حول العدل الإلهي. فالله ذات أزلية لا تتغير، وفيه يتحد الجوهر والصفات في وحدة مطلقة. والعلم الإلهي يشترك في ذلك الوضع، وهو علم محيط وأزلى شامل لكل ما يوجد بصورة أساسية أو عارضة. وإن ما علمه الله أنه سيكون فسيكون وهو كائن، لأن عملية الخلق تعنى وجود المخلوق بالفعل، ولما كان ذلك من صنع الله فإن الخلق ليس حسناً فقط وإنما هو أفضل شيء يمكن أن يوجد . ولما كان الله بصيراً وكرماً وعادلاً... إلخ، فإنه لو كان يعلم شيئاً كان يمكن أن يجعل البشر أكثر إيماناً وكرامة ولم يفعله فإنه يكون قد ارتكب نقصاً ويكون هو المسئول عن الشر وانحراف البشر. وبالتالي، فإن الله قد فعل كل ما يجب لنكون على أفضل وجه، وإذا لم نكن كذلك فإن تلك مسئوليتنا نحن.

وعملية إعلان الإيمان تمثل أمراً متكاملًا، وتشمل كل الأوامر الإيجابية [الفروض]، وإذا لم يؤدها فإنه يكون قد ارتكب إثماً أو ذنبًا، وإذا كان هذا الذنب من الكبائر فإنه يلغى الحق في الثواب الأخرى. وللكبائر أهمية كبيرة جدا حيث إنه باجتنابها تغفر الصغائر، ولكن تكفى النية في ارتكابها لكي يعتبر المرء مرتكباً لها وواقعاً فيها. وبالتالي، فإن النية تعتبر هي مصدر الطابع الأخلاقي للأفعال .

والأسماء التي نستخدمها في اللغة اليومية تختص بأشياء أو أعمال حدثت أو قابلة لأن تحدث، وعلى العكس فإن الأسماء المستخدمة في اللغة العقائدية فإنها تدخل ضمن الكلام الخاص أو الاصطلاحي . فمثلا غير المسلمين يعتبرون مؤمنين عندما ينفذون أوامر دينهم، لكنهم غير مؤمنين من الناحية الدينية لأنهم لا ينفذون أمر الإيمان بشكل كامل وهو أن يكونوا مؤمنين مسلمين، وبالتالي، فإن إيمانهم يكون فعليا factual وليس اعتياديا. وفي هذه التفرقة يوجد أيضا شرح نظرية المعتزلة "للمنزلة بين المنزلتين" للمؤمن غير المنفذ للتعاليم حيث إنه يعتبر في درجة وسطى بين الكافر المطلق والمؤمن الحقيقي. وليس للكمية أهمية في تحديد حجم الكبائر أو وصفها، وعلى العكس من ذلك الصغائر حيث تراكمها وكثرتها يؤثر بشكل ما على نوعيتها، حيث إن عددا كبيرا من الصغائر يتحول إلى كبيرة.

والصفات الإلهية ليست منفصلة عن الذات الإلهية، ولكن بالإضافة إلى ذلك يجب الاقتصاد على استخدام تلك الصفات التي تتفق مع ضروريات (الجدلية) العقلية الإنسانية، ولهذا فإنه يرفض ستة من الصفات التي استخدمها علماء عقيدة آخرون. وعلى العكس، يؤكد أنه يمكن استخدام كلمة "شيء" للتعبير عن الله، حيث إن هذه الكلمة تطلق عادة على كل الذي يمكن أن يكون معروفاً ويمكن الحديث عنه، ولما كان الله يمكن أن يكون معروفاً ويمكن الحديث عنه، فإنه يمكن أن يسمى "شيئاً".

إن الله هو خالق كل شيء، وقدرته على الخلق غير محدودة، لكنها لا يمكن أن تكون متناقضة بحيث تخلق شيئاً ونقيضه المطلق، وإذا خلق الله القدرة على الرؤية فإنه لا يستطيع في الوقت نفسه أن يخلق العمى، بل يخلق شيئاً ثم يخلق الشيء المضاد له. والعالم المخلوق لله يتكون من ذرات، يمكن أن تعمل حتى خارج الأجساد. والمواد تكون نوعاً، وهي، إلى حد ما، تنتمي لكل (مجموع) الجسم. والأجسام يمكن أن تكون في حالة سكون أو حركة، حيث إن كلا الحالتين هما من خواص الأجسام. والحركة تمثل تغيراً، سواء كان أصلياً أو متولداً de generacion. والروح هي جسم جوهري، ولا تعني الحياة، لأن النفس لا يمكن أن

تحس بأى أعراض، والحياة هى أحد الأعراض، لكن الجسم الذى به روح يختلف تمامًا عن الأجساد التى ليس بها روح. ومع ذلك، ففى النصوص التى تنسب إلى الجبائى لا يبدو عدم تجسيد الروح معرفاً ومحددًا بشكل واضح. وبعض الأعراض، على الرغم من عدم كونها جواهر [مواد] يمكن أن تكون دائمة، وبالتالي فيمكن أن يتم بعثها. وفى النهاية، فإن محمد الجبائى يعتبر العلل [الأسباب] نوعين: العلة فى ذاتها وذلك فى حالتها قبل الحدث، والعلة بالفعل التى تكون متحدة مع تأثير فعلها، وإذا وجد بين العلة فى ذاتها وعملها وسيط، فإنها لا تعتبر علة بشكل رئيسى، أما النوع الثانى من العلة - وهو المتحد مع تأثير فعلها - فهو دائمًا علة .

ويعدل الجبائى نظرية المعتزلة عن الإمامة من حيث إنها شىء يصدر عن رأى أغلب المسلمين، ولما كان ذلك الأمر لا يمكن التأكد منه بشكل فعلى، سواء كان ذلك من حيث التعريف أو بسبب الوجود الفعلى للعديد من الأئمة فى آن واحد، فإن ذلك كان يستلزم وجود نوع من التحفظ العملى. وهكذا يبدو أن الجبائى يفضل عليًا بن أبى طالب على عثمان، لكن بدون أن يعنى ذلك قبوله للافتراض الشيعى. إن الأمر المهم فى هذا الصدد هو شىء مختلف جدًا: هو سلوك الخليفة وظروف اختياره، وطبيعة المجتمع السياسى حتى يمكن وصفه بالإيمان أو الكفر، واستخدام الثروات العامة [مثل الماء، والكلأ] والثروات الخاصة (مثل الثروات العقارية وغير العقارية). وكذلك يرى أن الاستخدام القويم للثروات يجب أن تسبقه الكيفية السليمة للحصول عليها من خلال الاكتساب، والمصادرة (والتملك) والهبة، والميراث... إلخ، وإن كانت هناك مصادر أخرى مباشرة للثروة مثل الموارد الناتجة عن العمل، حيث إن كونها ملكية شخصية يعتبر فى ذاته أمرًا بديهيًا، لأن العمل حق للإنسان يجب على المؤمن ألا يتخلى عنه حتى فى حالة فنائه فى الله..

د- هاشم بن عبد الوهاب الجبائى:

لقد تم إثراء العقيدة اللاهوتية للمعتزلة بصورة كبيرة بواسطة "نظرية الأحوال" التى أدخلها أبو هاشم بن عبد الوهاب الجبائى، وهو ابن المفكر السابق (٨).

فالصفات الإلهية تكون "من خلال كينونة الله في ذاته" وبالتالي فهي "أحوال" دائمة في الذات الإلهية [الجوهر الإلهي]، وهي فكرة وصل إليها من خلال مفهومه عن عملية الخلق.

إن عملية الخلق هي الفعل الذي يمنح الله من خلاله الكينونة لما هو مخلوق، وهي مشيئة الله الواضحة، والله يخلق الأشياء عند التفكير فيها، وبما أنه لا توجد مقارنة بين الذات الخالقة والمخلوقة، وبالتالي فإن الصفات الإلهية لا يمكن أن تُفهم بشكل مشابه لمعاني نفس الصفات إذا تم تطبيقها على المخلوقات. ولو كانت الصفات في ذاتها لها جوهر قديم مستقل بذاته مثل الصفات الموجودة في الله، فقد يحدث هذا في الله الكثرة، وإذا خلت تلك الصفات من ذلك الجوهر، فإنها تكون عبارة عن أعراض فحسب، بمعنى كلمات بسيطة، فالذات الإلهية من حيث التعريف تخلو من الأعراض. وكان الجبائي الأب قد وصل إلى نتيجة عدم وجود أهمية عقيدية لكون أن هذه الصفات قد ذكرت في القرآن، وبالتالي، فقد كان هناك حل واحد فقط: إن الصفات لا تزيد عن كونها أحوالاً متوسطة بين الذات في حد ذاتها وبين ما هو غير جوهرى. فالصفات لا تمثل واقعاً مستقلاً مختلفاً عن الجوهر الإلهي، كذلك فهي ليست شيئاً زائداً مثل صوت المزمار *flatus vocis* لأنها بشكل ما تشارك في الواقع الجوهرى، لأنها توجد بسبب علاقة معه. وبالتالي، تكون صفات خاصة بالذات الإلهية.

إن المفهوم السابق كان يقدم مشكلتين: تعريف معنى "حال"، وطبيعة المشاركة في الذات الإلهية. فيعترف أبو هاشم الجبائي بأهمية المشكلة الأولى، حيث لا يمكن تعريف الحال بأنه نوع، لأن ذلك قد يعنى قبول "حال من الأحوال". ومن هنا فإنه من المناسب تحليل وفصل كل ما يمكن أن يؤدي إلى علة ذلك الذى لا يمكن أن يحدد العلة. وبين النوع الأول نجد آراءه حول الأفكار المتعلقة بالجوهر، وبين النوع الثانى يذكر الصفات التى لا تعتبر آراءً أو أحكاماً، والنوع الأول فقط هو الذى يجب أن يذكر بين الأحوال، وذلك مثل صفة عالم، لأن من يكون عالماً فهو يكون قبل ذلك حياً وموجوداً. وهكذا، فإن "الحال" هو الحكم الذى ينطبق على علة

لازمة لذات يكون الوجود طبيعتها. وبالتالي فهذا الأمر هو عبارة عن معالجة للمشكلة القديمة الخاصة بالكليات، وإن كان ذلك يتم باستخدام مصطلحات جديدة. وحتى ذلك الوقت كان المعتزلة قد اتخذوا موقفاً صورياً أو اسمياً، لكن أبا هاشم يخالف ذلك الموقف، حيث غير ما يجب تغييره، واتخذ موقفاً مشابهاً لأصحاب المعانى **conceptualismo**، والذي سوف يدافع عنه بيدرو إيبيلاردو **Pedro Abelardo** فيما بعد في المدرسة الفلسفية اللاتينية. وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت لأبي هاشم، فإن تلك المفهومية الخاصة كانت تتفق مع الافتراضات الأفلاطونية الحديثة الموجودة في كل هذه المسائل التي تفسر كيفية مشاركة الصفات المفهومة كأحوال خاصة بالذات الإلهية في الجوهر الإلهي.

إن الدقة الجدلية لأبي هاشم الجبائي تبدو أيضاً عند تقييمه للحرية الإنسانية، فيرى أن الفضل أو الغفران هما عطاء من الله بلا مقابل يضاف إلى الحرية، وهذا يعنى أن الإنسان الذي يسير في طريق الاستقامة معتمداً في ذلك على نفسه وبدون مدد من الله أو فضل أو مساعدة قليلة منه يكون أفضل من ذلك الذي يعمل وقد أسبغ الله عليه فضله . وقد استاء الأشاعرة من هذا الرأي واستكروه ورفضوه. وبنفس الطريقة، كان يرى أن الشر الذي يعانى منه البار أو التقى له معنى، والله يسمح به بقدر ما يبعد الذنب عن ذلك البار، ويجعله، على الرغم من الألم الذي يحسه، يقرر أن يفعل الخير بكامل حريته. والثواب والعقاب لا يجب أن يكونا مطلقين، وإنما من المناسب أن يكونا في حالة توازن لأن السلوك العام لأغلب البشر يتأرجح بين الخير والشر. وليس من الضروري التوبة [الندم] من الصغائر، وذلك لأنه ليس من الممكن القيام بتوبة جزئية عن جزء من الكبائر؛ وإن الذي يتوب توبة خالصة وحقيقية يقوم بعمل كامل يشمل كل الذنوب والأخطاء.

هـ - عبد الجبار:

كان لعبد الجبار (٩) دور كبير في صياغة مذهب المعتزلة فهو الذى قام بعملية (ترتيب) التصنيف للآراء العقيدية الخاصة بها. ونعرف لعبد الجبار العديد

من المؤلفات، بعضها كبير جدا ومهم (١٠)، ويدل على معرفته بالفكر اللاهوتي السابق والمعاصر، كما يدل على جهله بالفلسفة الإسلامية، حيث إنه لا يذكر الكندي ولا الفارابي ولا ابن سينا. وفي مقابل ذلك يدحض آراء محمد بن زكريا الرازي ويخصص حوالى عشرين صفحة فى نقد الآراء المسيحية.

فبجانب عرض أفضل للآراء العقائدية للمعتزلة حول وحدانية الله، والعدل الإلهي وحرية الاختيار الإنسانية، يطالب عبد الجبار بالاستخدام المنهجي للطريقة الحاسمة فى الاستدلال *apodictica* وطرق الإثبات الخاصة بها، حيث يطبق ذلك على دليل وجود الله والطابع الحادث للخلق. وهو عبارة عن دليل مفترض خاص بـ "حدوث العالم" *ex contingentia mundi*، على الرغم من أن التحليل المقدم يخص فقط *ex contingentia rerum*. وسيره الجدلى يكون على النمط التالى: إن كل الذوات المحددة تخضع للاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، وبالتالى، فهى ممكنة وطارئة وعارضة، الجسم لا يسبق العناصر التى تكونه وهو بالتالى أيضا عارض، كذلك فإن العالم يتكون من أجسام وهو أيضا عارض، وبالتالى، لا يمكن أن يكون أزليا ويحتاج لشيء غير عارض يجعله يوجد وهو: الله. إن عرض عبد الجبار فيه إسهاب كثير، ويبدو أنه أحس بضرورة الرد على كل موقف لا يكون مشابهاً جداً (مطابقاً) لموقفه، وهكذا يرد على علماء الفلك، والثويين والغنوصيين و"رسائل إخوان الصفا". والنظرية التى يرفضها (إن الخالق لا يحتاج لأن يخلق العالم، وإنه إذا كان يفعل ذلك بسبب علمه وحكمته، فإنه سيخلق بصورة أبدية، لأن علمه أبدى، وتوجد علة أولى وهى الله، ويوجد أرواح أو عقول سماوية)، ولما كان يشاركه الفلاسفة فى رأيه، فإن ذلك يعطى الفرصة لأن ينكرهم، لكن الأمر ليس كذلك: حيث إن الرازي هو الوحيد المذكور.

كذلك، فإن نظرية المعتزلة عن الصفات الإلهية تبدو منظمة جداً، حيث يقسمها إلى ثلاثة أقسام:

١- صفات خاصة بالله فقط: القادر على كل شيء.

٢- صفات يمكن أن يوصف بها الله ومخلوقاته، ولكن بشكل مختلف: مثل صفة عالم.

٣- صفات يمكن أن يوصف بها الله ومخلوقاته مع تشابه في الطريقة (الحال).

والصفة التي تنطلق منها الصفات الأخرى هي صفة "القادر على كل شيء" ويختص بها الله فقط. لكن الله هو ذو المعرفة السامية والرفيعة التي تبدو في عملية الخلق، والله هو ذو الحياة التامة، لأن ما هو متحرك "ذو نفس" يفوق ما هو غير متحرك، ويكون هو الذات، لأن ما هو موجود أفضل مما هو غير موجود، والله أزلي ليس له بداية غير ذاته. ويرى عبد الجبار أنه يجب أن ينفي عن الله أي صفة تعنى أن الله جسم أو أنه عرض، وأنه قابل لأن يُرى بالأبصار أو التركيب من أجزاء أو أن تكون له حركة داخلية أو خارجية. ولهذا، لا يمكن أن يُنسب إلى الله، ولو على سبيل الاستعارة، أي لون من التجسيم، ولا يتحمل أي عارض، ولا يمكن أن يرى رؤية حقيقية أو خيالية أو عقلية، ولا تحدث له أي عملية انبثاق سواء من ناحية الخارج أو داخل ذاته. وكل هذا يطبقه عند الرد على المزدكية والغنوصية والمسيحية، مقدمًا في ذلك معلومات جيدة، حيث يفرق بين أربع فرق من المؤمنين بالثنوية هم: السخرة أو المزدكيون، الذين يضعون - مقابل الله كنور - أهورا مازدا Ahura Mazda - الظلمات [أهريمان]، وإن كان بعضهم يعطون أولوية لإله النور على الظلمة، أو المانويين الذين يعتبرهم من المؤمنين المطلقين بالثنائية، والغنوصية التابعون لمارقيون marcionistas الذين يقبلون ثلاث بدايات إلهية: النور، والظلمة والمزج بينهما، والغنوصيون أتباع بارددايسان Bar Daysan، والذين يعتبرون الظلمات خالدة، لكنهم ينفون عنها وجود النفس. ويعترف بأن المسيحيين ليسوا من المؤمنين بالثنائية، لكنه يرفض التثليث عندما ينفي وجود عمليات الانبثاق الذاتية في الذات الإلهية، كما يرفض التجسيد وذلك لنفس طبيعة الوحدة الإلهية حيث يبين بوضوح الاختلافات الموجودة بين تفسيرات الذين يؤمنون بطبيعة واحدة للمسيح والنسطوريين والأرثوذكس.

أما عقيدة حرية الاختيار للإنسان فقد عرضها عبد الجبار بشكل رائع. فالإنسان هو كما هو لأن الخالق أراد الإنسان هكذا، وجعله المسئول الوحيد عن أفعاله، ولهذا فإن نسبة علة الأفعال الإنسانية لله لا تمثل خطأً فقط وإنما كفر جائر، وأن الذين يتبنون مثل هذه الآراء من أمثال أتباع جهم بن صفوان هم - ببساطة - غير أتقياء، حيث ينسبون لله خطاياهم. ولكن يجب ألا نقصر مجال حريتنا على اكتساب الفعل "كسب" فحسب كما أكد ضرار بن عمرو [نهاية القرن الثامن وبدايات القرن التاسع] والذين ساروا على دربه من الأشاعرة حيث يجعلون أفعالنا تنعكس على الله. إن انتماء الفعل للإنسان يتضح من قدرته البدنية، والتي لا يمكن نفيها، لأن ذلك يعنى نفي إرادتنا العقلية (عقلانيتنا)، كذلك فهي ضرورة عقيدية لكى يكون الإنسان مسئولاً ويكون الله عادلاً. والعدل الإلهي يريد الخير ولا يريد الشر، ولهذا فهو يعاقب على الذنب فى هذا العالم وفى العالم الآخر. ولو أنه فهم جيداً معنى الله، سيُفهم فى نفس الوقت أن الله يمكن فقط أن يريد الخير، وأن الشر والألم واللذات تكون لها علاقة بالطبيعة الإنسانية، وعلى أى حال، فإن الله يعلم ذلك وسوف يحاسب من خلاله عند ساعة الثواب.

إن العقلانية المتفوقة لعبد الجبار شملت أيضاً الموضوعات الخاصة بالكتب المقدسة. فالقرآن كتاب كامل، لكنه مخلوق - مثل غيره، والفرق بين نبي ونبي رسول هو فقط أمر يتعلق بنا، كذلك، فإنها بشكل ما تمنح النبي وضعاً خاصاً يختلف عن وضع عامة البشر، ولهذا، يجب ألا يكون الأنبياء قد ارتكبوا كبائر. إن نعمة النبوة التى يهديها الله للأنبياء، هى هكذا لصالح كل البشر، وكل القوانين (الشرائع) الدينية التى أنزلها الله للإنسان هى مصدر رحمة ودليل وشهادة على حقائق مفيدة للإنسانية، لكن الله يستطيع أن ينسخها عندما يوحى بقوانين أخرى تالية.

٦ - رد فعل مذهب الإرادية:

إن هذا المفهوم - الخاص بالمعتزلة - الذى يتميز بانفتاحه الكبير من الناحية العقيدية، والإيمان العميق من الناحية العقلانية، والدفاع الواضح والكبير عن حرية

الاختيار الإنسانى كان من الطبيعى أن يدخل فى حالة صراع جدلى حتى فى حالة الوضع السامى الذى أعطاه المعتزلة لصفة الله القادر على كل شىء وما يمنحه للإنسان من حرية. ترى هل سيُحرَم الإنسان من تلك المكانة العالية والخاصة جداً؟

أ- مقدمات الأشاعرة :

كما سبق ورأينا، فإن عبد الجبار قد نسب إلى جهم بن صفوان وعمر بن ضرار أراء تنفى حرية الإنسان فى الاختيار، وبالتالي فهما فى ذلك يسبقان مواقف الأشاعرة. إن جهم بن صفوان ربما يكون قد أكد عقيدة جبر الإنسان. إن أفعال الإنسان لا تتحول إلى حقيقة وتأخذ شكلا فعليا بدون مساعدة من إرادة الله، مهما كانت تلك المساعدة بعيدة. وبين الله ومخلوقاته، بما فيها الإنسان، توجد هوة أنطولوجية حقيقية، فلا يمكن أن ننسب إلى الله أى صفات إنسانية، لا على سبيل التشبيه ولا بنفى الأمور التى يمكن أن تحدد الله، وليس فى إمكاننا أن نعرف عن الله أى شىء لو لم يُظهره لنا باختياره. وكل ما عدا الله فهو مخلوق فى اللحظة التى تم فيها ذلك، وإذا كان هذا يُفهم على أنه تغير، فيمكن أن يقبل أن الله تحدث به تغيرات. ولا يوجد بين المخلوقات شىء أزلى، حتى الكون، أو الإنسان، والحياة، بما فى ذلك النار والجنة، وأن الأشياء تبقى وتستمر مادام الله قد خلقها ورعاها وأمسكها ودعمها. لكن لما كان العزم أو التصميم الآخر هو عبارة عن فعل اختياري، فإن من اعتصم بالله الحق فى قلبه، فإنه سينجو حتى ولو لم ينطق بالشهادة أبداً. كيف تكون، مع ذلك، لنا مسئولية تجعلنا أهلاً للثواب أو العقاب فى المستقبل؟ يبدو أن الجبريين - هكذا اعتاد (الناس) تسمية هذا الفريق - لم يضعوا لذلك حلاً دقيقاً، ولكن ضرار بن عمرو [فى القرن التاسع الميلادى] - تبعاً لما ذكره عبد الجبار - حل المشكلة من خلال كسب الأعمال أو الكسب.

كذلك، فإن مشكلة العلم الإلهى وعلاقته بالكتب المنزلة كان قد عالجها المعتزلة برأى متفتح، لكن القرآن كان يعد شيئاً مقدساً لا مكان للخطأ فيه، حتى ولو كان نحوياً. ولتجنب المشكلة أو تفاديها ظهر الاتجاه الذى يعتبر القرآن ككتاب

مظهرًا خارجيًا للسر الخاص بالذات المطلقة الواحدة لله. وهكذا، فقد اعتبر أبو عبد الله بن محمد كرام السجستاني [القرن العاشر الميلادي]، أن القرآن، قبل حدوث الخلق، والذي يمثل فعلاً حراً للإرادة الإلهية القادرة على كل شيء، كان بمثابة جوهر غير متميز، وكان مختلطاً مع الجوهر الإلهي: الصمت الإلهي. وعندما تحطم الصمت كنتيجة لعملية الخلق، ظهر السر كشرعية إلهية، وهي التي تعمل كجوهر والذوات تعتبر أعراضاً لها. والله يمكن أن يفهم مثل "جسم أبيض"^(١) يتحرك بصورة أبدية، ولكن لا تؤثر فيه التغيرات بأي شكل، لأن الله هو المحدّد، وليس هو المحدّد. وبالتالي، فإن كل ما وجد فهو كذلك بسبب الإرادة الإلهية، وأن كل ما يتغير فإنه يتم بأمر منها. وأن الإنسان لا يخرج عن هذا المبدأ العام، وعمله يتجه بصورة إجبارية نحو تنفيذ القانون الإلهي كما يتبين - بدون أي خطأ أو عيب - في مظهره: القرآن، بشكل حرفي لدرجة أن محدد الفعل ليس هو فعل الإيمان في ذاته وإنما هو المظهر الخارجي لذلك الإيمان^(٢). ومع ذلك، فإنه وربما كنوع من الترابط والتناسب الجدلي فحسب، فإن ابن كرام ينفي أبدية النار وعصمة محمد: فلقد كان النبي خطأً مثل غيره من البشر، إلا في إيلاغه للوحي.

ب - أبو الحسن الأشعري:

تبعاً لاعترافه الشخصي الذي سجله كاتبو سيرته، فإن أبا الحسن بن إسماعيل الأشعري (١١) كان تلميذاً لأبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، واعتنق عقيدة المعتزلة حتى اقتنع بخطئهم العقيدى الكبير: التقليل من صفة القادر على كل شيء لله. وتبعاً للمؤرخين فإن قطيعة الأشعري مع زوج أمه ومعلمه الجبائي كان سببها جدالاً حول قضية الصلاح والأصلح. وقد كانا يتناقشان حول إخوة ثلاثة: أحدهم مؤمن والآخر كافر، والثالث مات قبل البلوغ، لقد استحق الأول

(١) ابن كرام لم يقل شيئاً يدل على هذا المعنى. (د. منكور).

(٢) كانوا يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب. (مقالات الإسلاميين، طبعة ريتز ص ١٤١. د. منكور)

الجنة، والثاني النار، والثالث الأعراف. عندئذٍ قدم الأشعري المشكلة التالية: "ولماذا لم يمنح الله الثالث الحياة الكافية لعله كان قد اجتمع مع أخيه الأكبر في الجنة؟" فرد الجبائي: "لأن الله يعلم بكل تأكيد، أنه لو عاش بما فيه الكفاية لربما ذهب إلى النار مع أخيه الثاني". عندئذٍ رد الأشعري: "حسنًا، لماذا لم يمت الله الأخ الثاني في طفولته وبهذا يكون على الأقل قد أنقذه من دخول النار؟ فأجاب المعلم: "بكل تأكيد لأن الله ربما أراد أن يرى هل يستطيع الأخ الثاني الوصول للكمال". حينئذٍ ربما ردَّ الأشعري مُنهيًا: "وبالتالي، فإن الله كان يريد أن يرى ما إذا كان الأخ الثاني يستطيع أن يبلغ الكمال وحرَمَ الثالث من هذه الفرصة". وأمام هذا الوضع، ربما فقد الجبائي صبره ودعا ابن زوجته وتلميذه بالشیطان، فردَّ عليه هذا واصفًا إياه بالحمار.

وتبعًا للمؤرخين، فبعد أن انفصل الأشعري عن المعتزلة أعلن على الملأ في المسجد الجامع في البصرة بأنه كان قد اعتنق عقائد مخالفة، وأنه ينكرها بشكل صريح، وأنه يعلن إيمانه بقدرة الله الكبيرة، وبالوجود المسبق للقرآن بوصفه كلامًا إلهيًا، وبإيمانه بالصفات الإلهية، وبإيمانه بقدر الله الأزلي (الجبرية)^(١). ولكن نظرًا لأن فكر الأشعري لا يختلف في تفاصيله عن المعروف عن عامة الأشاعرة فمن الصعب تقديم آرائه بشكل محدد ومنفصل (١٢). وما يمكن اعتباره شيئًا مؤكدًا هو نقطة الانطلاق التي تقوم على مفهوم المشيئة الإلهية *voluntarista*: إن الإرادة الإلهية تحكم وتدبر أفعال الإرادة الإنسانية، إذن فماذا بقي للإنسان كفضيلة عملية خاصة؟: هو كسب العمل. وهذا جعله يضع (يتخذ) موقفًا محددًا بصدد القدرة الإنسانية "الاستطاعة" التي لن تكون فطرية في طبيعته الذاتية، لأنه من خلال طبيعته يكون في بعض الأحيان قادرًا، وفي أحيان أخرى غير قادر. وفي هذه الحالة فإن نية الطاعة لدى الإنسان يجب أن تكون مخلوقة من قبل الله، وهو موقف لم يكن واضحًا بما فيه الكفاية في فكر الأشعري. لكن من الناحية العملية يستحيل فصل فكره عن مجموع فكر الأشاعرة، حيث إنه من المعروف أن الأشاعرة يعدُّون

(١) لا يقول الأشعري بالجبرية، بل إنه يرفض الموقف الجبري ويقوى ذلك بنظرية الكسب وهي محاولة منه لاتخاذ موقف بين الجبر وحرية الإرادة. (دمكور)

المشيئة الإلهية غير محدودة ومُطلقة. إن الله يمكنه أن يعاقب بالنار على أصغر الذنوب، بما في ذلك الأطفال، ويمكنه أن يخلق إنساناً وهو يعلم أنه سيكون كافراً، وسيهلك هلاكاً أبدياً بسبب كفره، وكل هذا لأن الخير والشر هما هكذا لأن الله قد جعلهما كذلك . وهكذا، فإن الإيمان يتمثل في قبول الحقيقة المنزلة، ومهما ارتكب الإنسان من ذنوب، فإنه يكون مؤمناً إذا كان يعتقد بقلبه، وإن كان الإيمان لا يغير من طبيعته كعاصٍ.

وحول مبدأ قدرة الله وجبروته وضع الأشعري نظاماً مغلقاً لا يخرج شيء فيه عن الإرادة الإلهية، حيث رفض أن تكون الأشياء المخلوقة ممكنة بسبب نفسها. وأن الله ليس فقط الذات الضرورية، وإنما أيضاً هو الإمكانية المطلقة. إن الأشياء بدون القدرة الإلهية ليست ضرورية وليست ممكنة، وإنما بكل بساطة لن توجد. والطبيعة عبارة عن مظهر بسيط ومعها واقع غير ثابت وسريع الزوال، وتتكون مما لا يُحصى من الذرات التي يستطيع الله أن يجمعها أو يفرقها متى أراد، وبالطريقة التي تبدو له أفضل. والجوهر يخلو من أعراض خاصة به، ويتحمل ما يمدّه الله به في كل لحظة بحيث إن الجوهر يتحدد بواسطة الأعراض وليس العكس.

إن الأشياء الممكنة "في ذاتها" لا توجد فحسب، بل، إن القول بأن هذا الشيء ممكن هو تأكيد على أنه قد أصبح موجوداً. إن إمكانية الكون (أي الكينونة أو الوجود) نفسها لا يمكن أن توجد إلا في علم الله، فهو الذات الضرورية في نفسها، حتى لو بدا ذلك غريباً على أسماعنا، كما حدث مع ابن سينا وابن رشد. إن هذا الرفض الحاسم لإمكانية الأشياء المخلوقة، كان يجبرهم [يدفعهم] على رفض مبدأ العلية. ويقول الأشاعرة إنه من الصحيح أننا نرى الشمس تضيء وتبعث الدفء، وأن حدوث نزيف يفقد خلاله الكثير من الدم قد ينهي حياتنا... إلخ، لكن هذه الأمور تحدث هكذا لأن الله أراد ذلك، وإذا كان هذا يتم دائماً بهذا الشكل فلأن الله جعل ذلك يأخذ شكل العادة وأن تستمر الأشياء في حدوثها على هذا النمط، ولقد أثبتت المعجزات أنه في بعض الأحيان يمكن أن تحدث الأشياء بشكل مخالف لما هو

معتاد. لكن وبدون اللجوء للحالة الاستثنائية التي تتمثل في المعجزات، فإن ما تبينه لنا الخبرة هو (وجود) علاقات تلازم وليس علاقات اتصال أو ارتباط قائم على العلة، لأن الفاعل الحقيقي الوحيد هو الله. إن كل المعرفة الإنسانية تقتصر على أنها لا تزيد عن علم محتمل بشكل مطلق، وهذا المفهوم سيؤدي فيما بعد إلى أن يدافع الأشاعرة - انطلاقاً من فكر نقلى تقليدى دينى - عن الاحتمالات الجريئة جداً والتي هي موضع شك.

لم يبلغ الأشعرى بالأمر مداه، ولم يرفض قيمة المعرفة وإمكانية الوصول إلى الحقيقة. إن المعرفة الإنسانية لها قيمة نسبية، وإن المجهود العقلى يمكن أن يطبق في تفسير القرآن والذي يمكن أن يوصلنا إلى الحقيقة إذا استعملنا المنطق في توضيحه. وبالتالي، فإن هدف المعرفة وهدف الدين يتفقان: حمل الإنسان على البحث عن القرب إلى الله. وعلى الرغم من شكه المعرفى، فإن الأشعرى يستخدم المنطق بشكل رائع بل ومبالغ فيه لإثبات صحة القرآن، ووصل إلى أن يؤكد أن أى مؤمن يمكن أن يقتنع بصحة الإيمان من خلال المنطق. وهكذا فإنه يجب إقناع كل إنسان بشكل عقلائى بصحة الإيمان عندما يصل إلى سن البلوغ.

وتبعاً للأفلاطونية الحديثة، فإن الله هو العلة الأولى لكل الأشياء، فالله بالنسبة للمادة الأولية [الخام] ولكل الخلق، يمثل العلة المؤثرة. وفي الحقيقة فإن العلة والتأثير لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً، فإذا افترضنا أن الله قد خلق العالم بعد الزمن، وقبل أن تخلقه الإرادة الإلهية، فإن الله ينقصه نوع من الكمال الذى يستلزم مصاحبة العالم المخلوق لعلته وبالتالي، فإذا كانت العلة أبدية، فإن التأثير يكون كذلك، وبالتالي، فإن العالم يكون أزلياً. وهذه النتيجة تتناقض مع الوحي، والأشعرى يؤكد أنه فى هذه الحالة فإن الخطأ يكون فى عملية التدليل، ويجتهد فى أن يثبت بطريقة منطقية أن العالم خلق بعد زمن. وإذا حللنا المكان والزمان نلاحظ أن الزمان متناهٍ، وأن سلسلة تتكون من نوات متناهية فإنها تكون أيضاً مجموعاً متناهياً، وبالتالي، فمن الناحية المنطقية فإن الطابع اللانهائى للعالم غير معقول، وأن العالم يجب أن يكون متناهياً. والأشاعرة المدافعون بحماس منقطع النظر عن

تأكيدهم أن الذات المحددة هي نفس الذات المحددة الموجودة فعلاً، سيؤكدون أنه خارج ما هو موجود فعلياً وحقيقة لا يوجد شيء آخر. هذا الموقف أدى إلى مذهب الاسمية *nomalismo* بشكل مبالغ فيه وذلك في مشكلة الكلّيات: يوجد فقط الذوات المحدودة الموجودة فعلاً، إن الطبيعة الوحيدة الموجودة هي الفردية، وبالتالي فإن الكلّيات هي تصورات عقلية، ولا يوجد أي شيء حقيقي يؤيدها خارج عقل من يسمونها.

إن المسلمين أتباع الأفلاطونية الحديثة كانوا قد دللوا في مواجهة مذهب القائلين بحرية الإرادة - أنه لا يمكن الحديث عن الإرادة إذا لم يتم ذلك في شكل علاقة الشيء مع تلك المشيئة. وهذا دفع الأشعرى إلى أن يناقش قضية الإرادة في ذاتها، وذلك بالإضافة إلى علاقتها مع السبب المُحدّد، بمعنى ماذا تعني الإرادة الخالصة، والتي يعتبرها تتمثل في الحرية؟^(١)، ولكي يشرح عقيدته لجأ إلى المعارف الفلكية المعروفة في زمنه، وتساءل: ألا تستطيع النجوم أن تدور من الشمال إلى اليمين، بمعنى عكس ما كان يعتقد حينذاك؟ إذ يتساوى دورانها في اتجاه ناحية معينة مع دورانها في اتجاه الناحية أخرى، فمعنى ذلك أن الله اختار اتجاهها معيناً بدون أن يكون لمشيئته أي شيء يحددها (يحكمها). لكن المشيئة المطلقة، مثل عدم التحديد المطلق، تحمل في طياتها خطر تقديم إله متعسف - متحكم - استبدادي، ولتصحيح ذلك ناقش الأشعرى عقيدة الصفات الإلهية. فمن الصحيح أن الله قدير ويستطيع أن يفعل كل شيء، لكنه أيضاً عادل، والله - انطلاقاً من ناحية نظرية بحثة - يمكن أن يفعل الظلم، لكن نظراً لأنه العدالة بامتياز، فإنه لا يحبّه، ويمكن أن يحب ما هو جور أو قبيح، لكن لأن الله هو الكمال فإنه لا يحبّه وبالتالي، فإن الله قدير وخالق وعادل وعليم وعالم بكل شيء وهو كذلك الحياة الكاملة، والكلمة التي تفوق الوصف لبلاغتها فتخترق عقول البشر وتدخل إلى قلوبهم. إن هذه الصفات الإلهية ليست هي الجوهر الإلهي وإنما توجد فيها، ولا يمكن أن يأخذ هذا معنى تجسيمياً. وعندما يتحدث القرآن عن يد الله، فهذه عبارة عن

(١) هذا الكلام لا ينسب إلى الأشعرى نفسه بل إلى بعض أتباعه كالجويني (٤٧٨ هجرية). (د. مذكور)

طريقة تعبير حتى يفهم كل المؤمنين. وعندما يُقال إن القرآن أزلَى، فلا يجب أن يفهم ذلك على أنه الكتاب المكتوب في الصحف وإنما كلام الله النفسى، السر الخالد المنعكس في الكتاب المقدس.

٧ - الأشاعرة :

أ - تصنيف ابن الباقلانى:

يعود الفضل في تصنيف كتب الأشاعرة وتصنيف علم العقائد النظرى الإسلامى، بصورة أساسية إلى أبى بكر محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بالباقلانى البصرى (١٣). ويبدو فكره موضوعاً ومنظماً بشكل رائع في كتاب "التمهيد" الذى - على الرغم من أن هدفه كان الدفاع والجدل - يمثل مرجعاً جيداً عن الفلسفة. وبنيتة هي التالية: العلم الإلهى للذات، والله ووجوده وصفاته؛ والرد على الملل غير الإسلامية [البراهمة، والمسيحيين، واليهود والمزدكيين] ومحمد ونبوته، والمصادر والأسعار، وفترة الحياة، وهداية الله للإنسان إلى الطريق المستقيم، وقيادة الإنسان لنفسه إلى طريق المعصية، والرحمة، والإيمان، والأسماء، والشريعة والشفاعة والإمامة.

ويرى الباقلانى أن العلم هو المعرفة الحقيقية والتي تتمثل في معرفة الأشياء في واقعها وحقيقتها. ويوجد نوعان من المعرفة: معرفة إلهية وهي خالدة ومعرفة البشر وهي مخلوقة. والمعرفة الإنسانية تنقسم إلى معرفة ضرورية وهي التي تكون بديهية بذاتها، والمعرفة الجدلية أو المنطقية والتي تعتمد على التعليل والاستنتاج؛ والمعرفة الضرورية تكتسب من خلال ست وسائل: الحاسة الداخلية، والحواس الخمس الخارجية. أما عملية التعليل والاستنتاج فيمكن أن تتم بطرق مختلفة: بالتقسيم [التحليلي]، وبالاستقراء، والقياس. وهدف العلم هو "التوصل إلى المجهول" [ما هو غير موجود] والذات [ما هو موجود]، واللاشئ أو المعدوم يشتمل على ستة أنواع:

١- المعدوم الذى لم يوجد مطلقاً ولن يوجد، مثل ما هو مستحيل فى شكله الأساسى.

٢- المعدوم الذى لم يوجد مطلقاً ولا يوجد الآن ولكن من الممكن أن يوجد.

٣- المعدوم فى الحاضر، ولكن سيوجد مستقبلاً مثل البعث.

٤- المعدوم الحاضر، ولكن وجد فى الماضى، مثل حياتنا الماضية.

٥- الذى يمكن أن يكون أو لا يكون [المحتمل].

والذات نوعان: خالدة، ومخلوقة. والذات المخلوقة (الموجودة) يمكن أن تكون: جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا. والجسم مكوّن من جواهر. والجوهر هو الحامل لعرض واحد فقط، والعرض هو ما يحتاج فى بقائه إما إلى جسم أو إلى جوهر. والمجموع أو الكل والعالم يكون مخلوقًا حيث إنه يتكون من جواهر وأعراض. والجسم، والجوهر والأعراض مخلوقة وبالتالي فإن الكون كله يكون مخلوقًا.

ينطلق الباقلانى من هذه المبادئ ليثبت وجود الله:

١- لأنه السابق على كل العالم الحادث. إن كل ما هو مخلوق يحتاج إلى فاعل، وإن الخبرة تعلمنا أن بعض الأشياء تصدر عن أخرى، وفى نهاية السلسلة يوجد الخالق.

٢- وبسبب نظام العالم، فإن كل الأشياء لها نظام متسلسل يفترض إرادة منظمة.

٣- وبسبب الطابع المتميز للأشياء، حيث لا يوجد فى تكوينها أى لون من التناقض.

٤- وبسبب وجود الحياة: فإن كل كائن حى يصدر من عناصر غير حية، وبالتالي، تحتاج لمانح للحياة، وهذا المانح هو الله، وهو الخالق الضرورى، وهو المشيئة المدبرة، عليم بما يناسب كل مخلوق، وحى يمنح الحياة، مخالف للحوادث

بصورة مطلقة وليس يشبه أحدًا من مخلوقاته، لم يولد أو يخلق، لأن كل ما هو مولود أو مخلوق يحتاج إلى فاعل.

ومن آراء الباقلاني أن الله خالد أزلي وواحد أحد، لأنه لو كان هناك العديد من الآلهة فإن أحدهم سيكون أكبر من الآخر وأعظمهم يكون هو الإله، أما لو كانوا متساوين، فسيُدمر بعضهم بعضًا. إنه حي، عليم، له مشيئة مطلقة، سميع، بصير، وحكيم، قادر على الغضب والرضا. إن هذه الصفات هي صفات الله، وتكون في جوهره لكن لا تمثل ذلك الجوهر لأن إسنادها لله يختلف عن إسنادها لمخلوقاته. "إن كل وصف هو صفة، لكن ليست كل صفة وصفًا"، وإن وصف الله لنفسه بصفات ذاته لا يمثل الصفات الإلهية والتي تكون مختلفة عن صفات أفعاله. والصفات الإلهية بدورها تنقسم إلى قسمين: ما يتعلق بذاته، كالأزلي، وصفات للأفعال، وهذه الأخيرة ليس لها عند الله نفس المعنى الذي لدى الإنسان، لأنه لا يوجد تشابه من أي لون. وصفات الذات هي التي تصف الله منذ الأزل [القادر على كل شيء]، أما صفات الأفعال فترتبط بعلاقة الله بالإنسان [خلق - عدالة]، والله له وجه وأيدٍ، بالمعنى الحقيقي وليس بمعنى مجازي ونستطيع أن نراها بأعيننا^(١).

والإرادة الإلهية ليس لها حدود وتصل إلى كل شيء أو فعل، بما في ذلك الذنب أو المعصية. والإنسان يستطيع فقط أن يكتسب أفعاله. والإنسان غير قادر على أي فعل قبل اكتسابه، لكن إذا تم الاكتساب فإنه يستطيع أن يتصرف. والاكتساب هو السلوك العام والذي يتحقق من خلال قدرة تتحد مع الاكتساب، وتجعله يختلف في كميته من حيث ما هو ضروري. إن الصعوبة الكبرى تكمن في أنه على الرغم من هذا المعنى للاكتساب، فإن الفرق الموجود فيه والخاص بالكيفية فقط يجعل المسؤولية الأخلاقية لمعاصينا تنسب إلى الله. ويعتقد الباقلاني أنه يحل هذه المشكلة من خلال التأكيد بأن الله خلق كلا من المعصية والطاعة، ولكنه يأمر بهذه ولا يأمر بتلك. إن الله خلق المعصية لكنه أمرنا ألا نعصيه. في هذه الحالة

(١) لم يقل الباقلاني هذا (د. مذكور)

يوجد اعتراض: ما الوضع فى حالة الظلم والعدالة ؟ وإذا كانت الإرادة الإلهية مُطلقة، فهل من الممكن أن يأمر الله بالذبح الدامى للحيوانات بدون أن يكون للحيوانات ثواب لذلك فيما بعد، وأن يعذب الإنسان بأشد ألوان العذاب القاسية والدائمة بسبب ذنب ارتكبه، وأن يحمل الإنسان مسئوليات أكثر من طاقته، وكذلك فإنه يجعل الوليد يعانى بدون أى ثواب تال؟ للخير والشر وضعهما الله بشكل ذاتى، وإن عقلنا ليس له أى دور فى هذا الشأن، إلا أن نعتزف أن الله قادر على كل شىء، وأن الخير هو ما أراده الله أن يكون خيراً والشر هو ما أراده الله أن يكون شراً. ولهذا، فإن الله الذى خلق الحياة هو أيضاً مصدر للأرزاق التى تسمح بالبقاء.

إن كل إنسان يحصل على الأرزاق التى أرادها الله له، وإذا كانت هذه الأرزاق أقل من حاجاتنا - مثلما فى حالة ضياعها بسبب سوء الأحوال - فإن الأمر هكذا لأن الله أراد ذلك . بل وأكثر من هذا، فإن الله هو الذى يحدد أسعار الأشياء، فهو الذى خلق حاجات الاستهلاك والأسباب التى تؤدى إلى احتكار بعض السلع، وبالتالي فالسعر ليس تبعاً لكثرة أو لقلة معدل الثروات التى تستهلك. وفى النهاية، حتى نهاية حياتنا قد حددها الله بصورة مسبقة، ولم يبق أمام الإنسان إلا أن يقبل الدين ويسير فى طريق الإيمان تبعاً لما جاء به الإسلام. وللدين مظهران: الاعتراف بعقيدة مُعترف بها من قبل دين ما، والاستسلام لله. وعملية الإيمان تتمثل فى ذلك القبول، وهى تمثل الجزء الأساسى من الإسلام لأن الإسلام أوسع من مفهوم الإيمان، وعكس الإيمان يكون الكفر بالله عندما يُرفض وجوده.

وبعد أن قام الرسول بتشديد بناء أركان الإسلام تُوفى بدون أن يعين أى نائب له ولم يرغب فى ذلك. وإن الإمام إما أن يُختار أو يُعين. والتعيين غير مقبول، وبالتالي لا يبقى إلا الاختيار المباشر أو غير المباشر تقريباً، الواضح أو الضمنى. ولكى يكون الإنسان إماماً فإنه يحتاج لخمس شروط:

١- أن يكون قرشياً.

- ٢- أن يكون لديه - على الأقل - العلم الضروري الذي يؤهله ليكون قاضياً.
 - ٣- أن يعرف العلم العسكري ليدافع عن الإسلام وينشره.
 - ٤- ألا يتعاطف أو يرحم المجرمين والعصاة، ولا يخشى أن يطبق عقوبة الإعدام.
 - ٥- أن يكون من بين العلماء المجتهدين، ومن بين أفضلهم طبعاً ومزاجاً.
- وعلى العكس من ذلك، فليس من الضروري أن ينتمى إلى أسرة بعينها من قريش، كما لا يشترط أن يكون معصوماً، ولا أكثر الناس شجاعة، ولا منجماً أو عرافاً، وعندما لا يكون ممكناً اختيار الأفضل، يمكن اختيار من هو أقل منه. والإمام يمكن أن يُخلع لخمس أسباب:
- ١- الكفر.
 - ٢- الإهمال في أداء الصلاة ودفع الأمة لفعل ذلك.
 - ٣- في حالة ظلم بَيِّن، أو اغتيال أو سرقة أو إهمال في الدفاع عن الشريعة أو عقاب العصاة.
 - ٤- عندما يُصاب بالجنون أو أن يصبح أبكم أو أصم، أو أن يُصاب بمرض يحتاج لوقت طويل للشفاء بحيث يمنعه من الإدارة الجيدة للشئون العامة.
 - ٥- عندما يُؤسر لفترة كافية لتعريض الأمور العامة للخطر.
- وإذا اختفت الأمور الموجودة في الشرطين ٤، ٥ بحيث يشفى من مرض أو يحرر الإمام السابق من سجنه، وقد وجد إمام قائم يمارس شئون الحكم وتم اختياره بشكل جيد، فإن الأول ليس له الحق في العودة للإمامة.

ب- الأشاعرة في خراسان:

لقد انتشرت الأشعرية في خراسان ابتداء من القرن العاشر، وربما انطلاقاً من جماعة كرامية، لأن الذي سبق أن ذكرناه أبو عبد الله محمد بن كرام كان قد

أقام في نيسابور في عهد الحاكم محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر [٢٤٣/٨٥٧ - ٢٥٩/٨٧٣]^(١). ومن بين الأشاعرة الخراسانيين يمكن أن نذكر: أبو إسحاق الأسفرايني [مات عام ١٠٢٧/٤١٨]، والذي - بسبب توقد عقله - كان يقارن بالنار التي تحرق، وأبو محمد الجويني [مات عام ١٠٤٦/٤٣٨] والد إمام الحرمين، وأستاذ هذا الأخير أبو القاسم الأسفرايني ويعرف بالإسكاف، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد ويُعرف بالبغدادي (١٤)، وإمام الحرمين.

ولقد كان البغدادي مؤرخاً ومناظراً أكثر من كونه مفكراً، وفي كتبه - المليئة بإشارات تاريخية وأقوال للأشعرى والباقلاني والقلانسي - يتبع طريقة الباقلاني، لكنه يقسم كتابه إلى خمسة عشر موضوعاً^(٢). وأن شرحه لشهادة الإيمان التي تظهر في كتابه "الفرق بين الفرق" تتفق عملياً مع العقيدة الحالية للمسلمين السنة، وأن كتبه تعد مصادر لاغنى عنها لمعرفة فكر علم الكلام، سواء عند الأشعرى أو عند المعتزلة (وغيرهم).

ومن بين كل الفريق الخراساني فيما بعد يعد عبد الملك الجويني النيسابوري، المعروف بإمام الحرمين [إمام الحرم المكي والمسجد النبوي] هو الأكثر تأثيراً وهو مؤلف كتب عقيدية سوف تتحول إلى مراجع أساسية تعليمية للإسلام السني (١٥)، وذلك لأن عملية تأليف إمام الحرمين في العادة ممتازة، على الرغم من قلة معارفه ومصادره^(٣)، حيث لا تتجاوز المدرسة الأشعرية، فقد كان يجهل الفلسفة والفكر اللاهوتي اليهودي والمسيحي (١٦).

يرى إمام الحرمين أن هدف العلم هو معرفة الأشياء على ما هي عليه. وينقسم العلم إلى علم أزلي قديم وهو خاص بالله، وعلم مخلوق [حادث] وهو العلم الإنساني؛ وينقسم إلى ثلاثة أنواع من المعارف: الضروري، وعلم المنطق، والمكتسب.

(١) لكن هذا كان قبل الأشعرى بأكثر من نصف قرن . (د. مذكور)

(٢) المقصود هنا كتاب "أصول الدين" (د. مذكور)

(٣) لم تكن معارفه قليلة، بل كانت كثيرة وكانت في الفقه والأصول وعلم الكلام، ولكن فقد كثيراً منها . وما نشر منها في العقود الأخيرة يدل على سعة علمه وكثرة معارفه . (د. مذكور)

والعلم الضروري هو ذلك العلم الذى يعالج ما يجب أن يوجد على الوجه الموجود عليه، وعلم الاستدلال والعلة (المنطق)، وهو ما يتشغل بما هو ضرورى، لكنه ليس مشوقاً، كما أن نتائجه ليس لها ارتباط بالأخلاق، والمكتسب هو العلم الذى يمكن تحصيله من خلال الإرادة ويستخدم منهج الاستدلال والاستنتاج كوسيلة. ومنهج الاستنتاج ينقسم بدوره إلى نوعين أولهما الواضح الجلى غير المختلف، والذى يفرض نفسه بدون الحاجة إلى منطق، والثانى هو الدقيق الذى يتطلب خبرة جدلية من قبل المفكر. وأن المعرفة التى توصل إلى الله يستطيع أى إنسان تحصيلها.

والذوات تتكون من نوعين: أزلى أو غير مخلوق، وحادث. والذوات الحادثة تنقسم إلى جواهر وهى التى لا تحتاج إلى محل، والأعراض وهى التى تحتاج إلى مكان لتوجد، والجوهر يحتوى فى ذاته على الفراغ ويكون مختلفاً عن الأعراض المتلازمة. إن الجوهر يمكن أن يعيش بذاته، ولا يتجدد ولا يخرق جوهرًا آخر، كما لا يمكن أن يدخل فيه جوهر، ولا تتغير صفته، وبه خصائص ضرورية، وأخرى ممكنة. أما العرض فهو ذلك الذى لا يمكن أن يحيا بذاته ويعيش من خلال الجوهر الذى يحمله، ولا يمكن أن يوجد عرض للأعراض. أما الأجسام ففيها قدرة كبيرة على الانقسام وأصغر شىء يمكن أن تنقسم إليه هو الجزء الذى لا يتجزأ. أما العالم فمحدود ومتناه، ولذلك فهو مخلوق.

إن عظمة الله يمكن أن تثبت بطريقتين: الأولى هى دليل وجوده السابق على العالم الحادث *ex contingencia mundi*، وهو ما يُطلق عليه الاستدلال العام، ويقدمه إمام الحرمين بشكل بسيط جداً. والثانية، وهى المفضلة بالنسبة له، ويسمىها البداة العقلية، وهى عبارة عن لون ما من الأدلة التى تدور حول ما هو ممكن وما هو ضرورى، ويعالج هذا بشكل بسيط جداً، وعلى الرغم من الصفحتين اللتين خصصهما لذلك والرد على المعتزلة الذى يقدمه فيما بعد، فإن اهتمامه الأكبر ينصب على كفاحه ضد التشبيه حيث خصص لذلك فصلاً من كتاب "الشامل" وكذلك من خلال جداله ضد المعتزلة. وإن الأمور التى يؤكد عليها الجوينى كثيراً هى أنه ينفى عن الله كل ما يمكن أن يدل على أنه حادث، وعندما يريد أن يناقش

إمكانية وصف الله بموجود، فإن من الصعب أن نعرف ما إذا كانت أدلته ستمنع خطر عدم لزوم الوجود (احتمال الوجود أو إمكانيةه). وعلى العكس من ذلك، فعند معالجته لموضوع الصفات النفسية والمعنوية لله يبدو أكثر ثقة في نفسه.

ويرى إمام الحرمين أن الله واحد أحد. إن لفظ "واحد" يعنى أنه بدون شبيه أو مساو، وأنه غير قابل للانقسام، وأنه إليه يلجأ الإنسان (ملجأ للإنسان). وإثبات وحدانية الله يتم تبعاً للطريقة التقليدية للأشاعرة؛ لا يمكن أن يكون هناك إلهان لأنه سيوجد تناقض بين إرادتهما، والله قادر على كل شيء، وعليم، وحى، ونو إرادة شاملة. وأن السر الإلهي الحقيقي الوحيد هو كلمة الله الداخلية التي ظهرت في القرآن، وهي أزلية وقد أوحى بها إلى الأنبياء. وأن رئيس الملائكة جبريل جعل محمداً يفهم معنى كلام الله، لكن بدون أن ينقل إليه التعبيرات المحددة^(١) (١٧). إذن فإن الأفكار فقط هي التي تكون من عند الله، لكن الجويني لم يصل إلى هذه النتيجة. وفيما يتعلق بالصفات الإلهية فإن الجويني يكرر آراء البقلاني ويشرح ٩٣ صفة إلهية، وكذلك يصر على أن أعمال الإنسان مخلوقة، ويؤكد نظرية الاكتساب. أما الخير والشر، وقد وضعهما الله بمحض إرادته، فيمثلان بالنسبة للجويني ما حددته الشريعة الدينية الإيجابية بتعبير واضح على أنه خير أو شر.

٨- علم الكلام اليهودي:

أ - الفكر اليهودي في العالم الإسلامي:

يعتبر الشعب اليهودي ومفهومه عن الله أحد النتائج النهائية لتبنى شعب إبراهيم لفكرة الإله الكوني، وكانت نتيجة ذلك عقيدة التوحيد، كما تم شرح ذلك في الفصل الأول. وللفكر اليهودي قيمه (مفاهيمه) الأصلية والخاصة به حيث إنه يسبق الفكرين المسيحي والإسلامي، سواء فيما يتعلق بعلم العقائد الخاص بالكتاب المقدس، وكذلك فيما يتعلق باستقبال المعرفة الإغريقية وتلقيها وشرحها. ولكن منذ أيام الشتات

(١) بل العكس لأنه ألقى عليه القرآن بلفظه ومعناه . (د. مذكور)

البابلي، اضطر شعب إسرائيل إلى أن يغادر أرض كنعان، وأن يقيم بين شعوب أخرى. وعلى الرغم من إخلاصهم الشديد والعنيد لدينهم، فقد تكيف اليهود دائماً مع البيئة الاجتماعية التي استقبلتهم بالخير أو الشر [وعموماً كانت الثانية أكثر من الأولى]، وقبلوا الكثير من عناصرها الثقافية ومن بين تلك اللغة. وفي الحالة التي نعالجها، فإنهم قد أنشأوا مدرسة فلسفية يهودية ذات أهمية خاصة بلغة عربية، وبالتالي، فيستحقون مكانة خاصة داخل فكر وثقافة العالم الإسلامي.

بعد فتح سوريا والعراق ومصر لعب اليهود المتقنون دوراً في ترجمة المعرفة القديمة إلى اللغة العربية، وكما قيل في السابق، فقد تم الترحيب بالمفكرين اليهود في بيت الحكمة في بغداد، وكذلك فإن العالم الذي انتشر فيه الإسلام كان يتميز بمجموعة علاقات ثقافية معقدة ومتشابكة.

ب- شروق القبالة:

من الصعب جداً معرفة الفريق الثقافي الذي قام بعملية بدء علم الحروف، ولكن، نظراً لانغماس اليهود في الغنوصية القديمة والأفلاطونية الحديثة الخاصة بأرسطو، وفيلون، فإن فريقاً منهم مثل اتجاهها تأملياً حاول أن يتجاوز عملية النقل البسيطة وفضل عملية الاستقبال [كابالاه]. والكابالاه العبرية تتمثل في مجهود يهدف إلى تفسير بشكل رمزي الإضاءة الغنوصية للمتلقي، وقد نشأت في البداية في العالم الإسلامي، في الفترة من القرن الثامن إلى القرن العاشر الميلادي، وأن الكتاب الأساسي فيها هو الكتاب المتأخر "سفر الخلق" "Sefer Yesirah"، وهو كتاب ذو حجم صغير ولكنه ذو لغة صعبة جداً على الفهم، وتأثير فريد. وكما يحدث في العديد من الكتب الغنوصية، فإن هدفه هو شرح العالم من خلال علم الرياضة الكونية اللغوية.

إن علم الله الذي نتجت عنه عملية الخلق اتضح من خلال تكوين الأشياء وذلك عندما ذكر الله أسماءها؛ وهذه المعرفة توجد في اثنتين وثلاثين كلمة معجزة:

صفات الله العشرة، وفي الاثنتين وعشرين حرفاً الخاصة بالأبجدية العبرية، وإذا قمنا بخطط للصفات والحروف، فإنه يمكن شرح كل شيء مخلوق؛ فالأعداد ١٠، ٢، ٧، ١٢ لها خصائص باطنية. وأن عملية الخلق (التي أبدعها) الله تمت من خلال ثلاثة كتب أو بنيات نحوية منطقية: سفر الكتابة، وسفر الحساب، وسفر اللغة. وعندما نطق الله الأحرف الأم [الألف والميم، والسين] خلق العناصر الأساسية [وهي الهواء، والماء والنار]، وربما بسبب ازدواجية محتملة [إيجابية - سلبية] أو ممكنة خلق الله الاتجاهات الستة التي انتشرت فيها تلك العناصر. وباستخدام الحروف المزدوجة [بت، دبلت، قاف، ب، وسين، تو] خلقت السماوات السبع والمجرات والأرض والأيام... إلخ. وأخيراً، فعند ذكر الأحرف البسيطة [هاء، واو، زين، خا، ثيت، يود، لاميد، نون، سامك، عين، صاد، قاف] ظهر الاثنا عشر برجاً [الخاصة بالخط] والأشهر الشمسية وأعضاء جسم الإنسان... إلخ. وفيما يتعلق بالإنسان، فهو كون صغير، واختصار صغير للعالم، ولهذا فله كل التركيبات الرياضية والنحوية المنطقية الممكنة.

ج- الربانيون

إن أول (عملية) استقبال (تلق) يهودى لعلم الكلام الإسلامى تتضح فى مجموعة الربانيين، وأول شخصية مهمة منهم هو داوود بن مروان الرقى الشيرازى، والمعروف بـ "داود القمّص أو ديفيد البلبلى" الذى عاش فى الفترة من [٢٠٤/٨٢٠ - ٢٦٦/٨٨٠]. وكتابه الرئيسى هو "العشرون مقالا" التى يظهر فيها شرح العقيدة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالطريقة السلبية لشرح الصفات الإلهية لأنه كان نصيراً قوياً للطابع المطلق للوحدة (الوحدانية) الإلهية.

والشخصية الثانية هى "سعديا بن يوسف الفيومى" {٢٦٨/٨٨٢ - ٣٣٠/٩٤٠} إمام سور GAON DE SURA منذ عام ٩٢٨/٣١٥، ويمثل النوع التقليدى للعالم العبرى

فى مرحلة ما بعد السكندرية، وقد تميز أولئك العلماء بالاهتمام بصورة أساسية بالكتاب المقدس وبالشعائر الدينية. وسعديا عالم لغة، ولكنه فى نفس الوقت كان شاعراً ومؤرخاً ومفكراً، حيث انتقد القرائين CORAISTAS بشكل علنى. وقد ترجم الكتاب المقدس إلى العربية، وعلق على سفر الخلق، وألف كتاب الأمانات والاعتقادات، وهو كتاب مهم فى عالم اللاهوت اليهودى. ويلاحظ تأثير المعتزلة فى فكره.

وبالنسبة لسعديا بن يوسف، فإن الله قد خلق العالم من العدم لكنه لم يترك الخلق مهملًا وإنما يتصرف معه مثلما تتصرف الروح بالنسبة للكائنات الحية، وهكذا، فهو موجود فى الكون بكامله، وفى كل واحد من الأشياء على حدة فى شكل نسيم لطيف جدا . كذلك فإن الله قد خلق الأرواح كذوات غير قابلة للتغيير وتتكون من ثلاث قوى فاعلة: الشهوانية- الحسية [النفس]، والإرادية - الثائرة [روح] والعقلية [نسمة]. وأن العقل الإنسانى لديه القدرة على الوصول إلى أعلى المعارف بما فى ذلك وجود الحقيقة المنزلة، وهى تتفق مع المعرفة الإنسانية.

د - القراءون CORAISTAS:

يبدو أن أول القرائين هو بنيامين بن موسى النهاوندى، الذى عاش نحو عام ٨٨٣/٢٦٩، حيث اتخذ موقفاً واضحاً ضد الربانيين. وقد كان دانيال بن موسى الخوميسى تلميذاً له، وقد ولد فى شمال إيران ثم انتقل إلى القدس حيث عاش ومات فى منتصف القرن التاسع الميلادى. وفى مقابل التراث اليهودى، فإن القرائين كانوا

يعتقدون أنه ليس المهم اللغة التي يعبرون بها عن أفكارهم، وإنما المهم هو الأفكار نفسها، ولهذا فقد استخدموا اللغة العربية. وقد واصل هذا الاتجاه مسيرته في القرن العاشر على يد سليمان بن جبروهم من القدس، والذي ألف كتابًا بالعبرية ضد الربانيين وبصفة خاصة ضد سعديا، وكان عنوانه "*Milhamot Adonay*" أما باقي مؤلفاته فكانت باللغة العربية.

والجزء الأساسي من فكر القراء يعود الفضل فيه إلى أبي يوسف يعقوب القرقساني والذي عاش نحو عام ٩٣٠/٣١٧ - ٩٤٠/٣٢٨، وكذلك لأبي علي الحسن بن علي اللاوي البصري المقدسي، وقد تركز نشاطه في النصف الثاني من القرن العاشر. وقد كتب الأول - أي أبو يوسف - كتاب "الأثوار والمراكب"، الذي - على الرغم من أنه مخصص بصورة أساسية لمعالجة موضوعات فقهية - يعالج العديد من القضايا اللاهوتية والفلسفية. أما الثاني، أبو علي، فقد ترجم مثل سعديا الكتاب المقدس إلى العربية، وقد أرفق معه تعليقات بهذه اللغة. وقد أثر كل من القرقساني - من خلال أفكاره اللاهوتية وأبي علي - بتفسيره للكتاب المقدس - في الفكر اليهودي التالي.

كان فريق القراء على معرفة جيدة بعلم الكلام الخاص بالمعتزلة وبالفكر اللاهوتي المسيحي وذلك كما يلاحظ من النقد الموجه للمسلمين والمسيحيين. ويتركز مجهودهم في تحليل (مدى) صحة التفسير العقلي للنصوص والأفكار اللاهوتية والفقهية. لقد ظهر الله للبشر بطريقتين من خلال العقل والذي منحه الله لكل البشر ومن خلال الوحي، ولما كان الوحي قد أنزل على اليهود والمسيحيين والمسلمين، فإن معنى تلك الرسالة يجب أن يتم بالتفسير العقلي، وكذلك أفكارها ومبادئها الأساسية والتي بالنسبة لهم بالطبع المبادئ الرئيسية لليهودية، ولكن أشاروا إلى فكرة أن الوحي قد أخذ في اعتباره الظروف النفسية والاجتماعية للبشر. ومصادر المعرفة الإنسانية هي: التلقى والاستقبال بالحواس، والأفكار البديهية في ذاتها، والمعرفة الاستدلالية المنطقية والوحي والتراث الصحيح. والقرقساني يعطي أهمية

كبيرة للنقطتين الأوليين، واللّتين يعرضهما في ثلاثة أجزاء. أما أبوعلى اللاوى فيركز على النقطة الأخيرة ويقسمها إلى جزعين.

من المحتمل أن هذين المفكرين كان لديهما معرفة ما بالفكر الفلسفى الأفلاطونى الحديث، بل وربما كانا قد استطاعا معرفة فكر الكندى، لأنهما يعالجان بعض الأفكار الكونية ويستخدمان بشكل مناسب مفاهيم الجوهر والعرض. فالأجسام والهواء والنفس والملائكة تتكون من جواهر، فى مقابل الأعراض التى تكون فردية وتحتاج إلى جوهر تقوم عليه. وفيما يتعلق بالله، فهو واحد ليس له جسد، بسيط ويمكن فقط أن تطبق عليه الصفات السلبية باستثناء صفة واحدة إيجابية: وهى أنه أزل؛ فى هذه القضية يستعمل أبو على مجموعة مصطلحات أقرب إلى مصطلحات المعتزلة منها إلى مصطلحات القرقسانى. وكل منهما يستخدم المراتب الملائكية، ويقبل القرقسانى ست درجات أو أنواع من النبوة.

وآخر القراء المشهورين هو "يوسف البشير" واسمه بالعبرية "خوسيه بن أبراهام هاكوهين هارويه"، الذى عاش فى القدس فى القرن الحادى عشر. كتابه الرئيسى هو "المحتوى" وقد حفظ فى لغته العربية الأصلية، وفى ترجمته العبرية التى قام بها طوبيا بن موسى، يوجد كتاب آخر بعنوان "التمييز" وهو شرح للسابق. وكتابه "المحتوى" هذا مرجع تقليدى لعلم الكلام، وفيه يتم التمييز بين خمسة مبادئ أساسية: حول الذرات والأعراض، والخالق والصفات الحقيقية لله، وعدم صحة وجود صفات إلهية أخرى، ووحداية الله. ولا يتميز فى كل هذه القضايا عن علم العقائد النظرى الخاص بالمعتزلة بأى شىء. وقد كان "أبو الفرج فرقان بن أسد" - أشد المتحمسين للمعتزلة - تلميذاً ليوسف البشير، وكان فضله الرئيسى هو أنه أثر فى قراء العصر البيزنطى الذين انتشروا من القرن الحادى عشر إلى القرن الرابع عشر.

هوامش الفصل الثالث

(١) إذا كان من الصعب وضع حدود للمعلومات والبيانات التاريخية والاجتماعية للإسلام في المرحلة السابقة على الحكم العباسي، فإن الأصعب من ذلك هو الإبحار في المعلومات المتناقضة حول الفكر الإسلامي في تلك الفترة. والمؤرخون والمفكرون، الذين جاءوا كلهم بعد القرن الأول الهجري، يتحدثون عن فرق وأفراد لهم آراء من كل لون. ومما لا شك فيه أن القدرية كانوا يؤيدون حرية الاختيار، والعدلية كانوا يؤكدون العدل الإلهي، والموحدة يقرون وحدانية الله، وكل هذا سوف تطرحه فرقة المعتزلة التاريخية. ولكن بجانب هذه التسميات التي تفسر نفسها من خلال معناها، توجد إشارات عن أفكار مسيحية ويهودية ومزدكية ومانوية وقصص [أساطير] سكندرية ALEJANDRINAS، وإضفاء صيغ مثالية عن المعنى الصوفي لعيسى الناصري... وكل هذا مخلوط مع أصول التصوف الإسلامي. وقد ناقش كل من الدكتور/ بدوى وسيلالى Seale احتمال وجود تأثير ليوحنا الدمشقي، ومن الصحيح أن كتاب "*De fide orthodoxa*" "العقيدة الأرثوذكسية" لم يكن معروفاً في العالم الإسلامي حتى القرن العاشر، لكن نص كتاب "الجدل المسيحي والإسلامي" "*Disputatio christiani et sarraceni*" يشير إلى حدوث جدل بين العلماء المسلمين ويوحنا الدمشقي الذي أشرنا إليه سابقاً. وكل الفكر الذي يُنسب لواصل بن عطاء تطور على يد المعتزلة الذين جاءوا من بعده، لكن من المصادفات أن واصل بن عطاء قد مات في نفس العام الذي مات فيه يوحنا الدمشقي.

(٢) أبو الهذيل العبدى العلاف ولد في البصرة نحو عام ٧٥٢/١٣٥. وقد درس آراء المعتزلة على يد عثمان الطويل، على الرغم من أنه كان له

أساتذة آخرون، والمؤرخون العرب يقولون إنه كان يعرف الفلسفة الإغريقية. وقد اشتهر بمشاركته في حلقات الجدل البغدادية في عهد الخليفة العباسي المأمون، ويقال إنه مات وعمره مائة عام تقريباً في عام ٨٤٩/٢٣٥. ونظراً لعدم وصول أى كتاب من الكتب التى تنسب إليه، فإن المصادر الرئيسية لمعرفة فكره هى الشهرستاني، وعبدالجبار والأشعري الذى ينحض الآراء المنسوبة للعلاف ويرد عليها.

(٣) يقال إنه لقبول حديث كانوا يشترطون عشرين شاهداً على الأقل، ويجب أن يكون واحد منهم على الأقل ثقة؛ وشهادات الكفار والعصاة تعتبر غير مقبولة. وإذا أيد الحديث أقل من خمسة شهود عدول فإن الحديث كان يرفض، وإذا وجد أكثر من أحد عشر، ولكن أقل من عشرين فكان هناك شك.^(١)

(٤) القرآن سورة ٤٢، آية ١١.

(٥) فى العربية " كن " .

(٦) أبو إسحق بن سيار النظام، ولد فى البصرة قبل عام ٧٧٦/١٦٠، ومات نحو عام ٨٤٥/٢٣٢. يقول عنه كاتبو سيرته إنه كان يكسب قوته بنظم اللؤلؤ، عاش بعض السنوات فى بغداد، وكان يحضر ندوة يحيى بن خليل البرمكى، وزير الخليفة هارون الرشيد. يصفه كاتبو سيرته بالمتقف والبارع والذكى، وكان يعرف العهد القديم والإنجيل، بالإضافة إلى العلوم القرآنية والأدب، وكذلك النظريات الغنوصية والشيعة. وتنسب إليه أربعة كتب لم تصل إلينا أى منها، ومن بينها: "فى الجزء، أى الجزء الذى لا يتجزأ" (حول الذرة). والمصادر الخاصة بأفكاره هى: أ- تلميذه الجاحظ: الذى ينسب إليه ثلاث

(١) هذا كلام غير دقيق، والعدد الكبير كان شرطاً لوصف الحديث بالتواتر ويجب أن يكونوا صادقين يمتنع اتفاقهم على الكذب، والحديث الذى يشهد له أقل خمسة شهود لا يرفض ولكنه - على بعض الآراء لا يكون متواتراً، والحديث الذى يرويه أقل من عشرين لا يكون موضع شك . (د. منكور)

محاورات ضد المانوية وضد الطبيعيين، ب- الأشعري: الذي كتب ثلاثة كتب لنقض أفكاره، ج- الجبائي، د- الخياط، هـ- ابن حزم و- البغدادي.

(٧) أبو علي بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ولد في جوبا في خوزستان عام ٨٤٩/٢٣٥، ومات في العسكر عام ٩٢٥/٣١٣. تنسب إليه العديد من الكتب، وأنه قد أملى أكثر من مائة وخمسين ألف ورقة. أحد كتبه "الأصول" دحضه الأشعري. والمصادر الرئيسية لمعرفة الخطوط العامة لفكره هي: الأشعري، وابنه وتلميذه أبو هاشم الجبائي، وبصورة خاصة كتب عبد الجبار.

(٨) أبو هاشم بن عبد الوهاب الجبائي، ولد في البصرة عام ٨٩٠/٢٧٧، وانتقل إلى بغداد ما بين عام ٩٢٦/٣١٤ و ٩٢٩/٣١٧، ومات في ١٨ شعبان عام ٩٣٣/٣٢١ ١٦ أغسطس عام ٩٣٣. وقد أشاد مؤرخوه بذكائه واعتبروه أهم عالم من علماء العقائد في زمانه ويعتبر الوزير البويهى ابن عبّاد واحداً من أهم أتباعه الأكثر تحمّساً، وأشهر تلاميذه هم: أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، وأبو إسحق العجاص، أستاذ عبد الجبار. ينسب له اثنا عشر كتاباً، اثنان منها ذكرهما عبد الجبار وهما "الجامع الصغير" و"المسائل العسكرية". ومصادر معرفة فكره هي: عبد الجبار، الذي ذكرناه سابقاً، وكتب ابن المرتضى، والبغدادي، والشهرستاني.

(٩) عبد الجبار ولد قبل عام ٩٣٥/٣٢٤، تعلّم على يد الأساتذة المعتزلين تلاميذ أبي هاشم الجبائي الذين سبق ذكرهم، وقد دعاه ابن عبّاد وزير البويهيين المذكور سابقاً للإقامة في الري بعد عام ٩٧٠/٣٦٠، وقد عاش هناك حتى وفاته عام ١٠٢٥/٤١٥. ولهذا، فمن العجيب أنه لا يذكر ابن سينا، الذي كان يعيش بين هذين التاريخين في الري، وأحد المقربين للسيدة، التي كانت الملكة الفعلية، وكانت تحكم المملكة باسم ابنها المريض. وقد كان لابن سينا العديد من التلاميذ في الري. ومؤرخو عبد الجبار أشادوا بمعارفه، وكذلك المكانة الكبيرة التي حظى بها داخل دائرته.

(١٠) بعض المؤرخين ينسبون له تسعة وعشرين كتابًا يصل مجمل عدد أوراقها إلى أربعمائة ألف ورقة. وقد ذكر بروكلمان تسعة مؤلفات ستة منها مازالت مخطوطة لم تطبع، وقد وثق بدوى نسبة ثلاثة كتب له مستخدمًا في ذلك مخطوطات وطبعات. وإذا جمعنا المعلوماتين يكون له ثمانية كتب مؤكدة واثنان محتملان:

١ - "تنزيه القرآن عن المطاعن". مخطوطة - القاهرة - دار الكتب المصرية (القائمة الأولى ص ٤٢) طباعة القاهرة عام ١٣٢٦-١٣٢٩ م. ١٩٠٨-١٩١١ م.

٢ - "تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد". مخطوطة في مكتبة شاهد على في إسطنبول (رقم ١٥٧٥). طباعة عبدالكريم عثمان ١٣٨٨/١٩٦٨ م.
٣ - المجموع المحيط بالتكليف. الجزء الأول في مخطوطة تيمور بدار الكتب المصرية؛ مخطوطة برلين (وقد كانت حتى وقت قريب في توبينجن) رقم، ٥٢ غلاس، ورقم ٥١٤٩ اهيواردت (ينقصه عشر ورقات من البداية)؛ مخطوطة الأكاديمية الوطنية للنثى في روما، مخطوطة رقم ٢٠. الكتاب كاملاً في مخطوطة اليمن الموجودة بمكتبة المختبر العامة. وقد نشر هوبين الجزء الأول في بيروت عام ١٣٨٥/١٩٦٥، و"عمر عزمي"، في القاهرة ١٣٨٨/١٩٦٨ م، وذلك تبعاً للمخطوطة التيمورية.

٤ - "رسالة في علم الكيمياء"، في رامبور - كيمياء ٩.

٥ - "الأولى" (نظم القواعد وتقريب المراد للرائد) مخطوطة في الفاتيكان رقم ١٠٢٧.

٦ - "شرح الأصول الخمسة". تبعاً لرواية الفارزادى. في مخطوطة باليمن (توجد صورة منها في دار الكتب المصرية)، وتبعاً لرواية أحمد بن هاشم بن الحسين، المدعو مانكديم في إسطنبول. مكتبة أحمد الثالث؛ طباعة عبدالكريم عثمان، طبقاً للمخطوطتين. القاهرة عام ١٩٨٥/٣٨٥.

٧ - "مسألة في الغيبة". مخطوطة بالفاتيكان رقم ١٠٢٨.

٨- "المغنى فى أصول الدين". مخطوطة فى اليمن (توجد صورة

ضوئية فى دار الكتب المصرية، القاهرة: ل ١٤ جزءًا من العشرين).

طباعة وزارة الثقافة. القاهرة ١٣٧٩/١٩٦٠ - ١٣٨٨/١٩٦٩.

٩- "الخلاف بين الشيخين". تبعًا لبروكلمان يمكن أن يكون هذا هو

النص المحفوظ فى مخطوطة الفاتيكان رقم ١١٠٠.

١٠- "طبقات المعتزلة". يبدو أنها المصدر الرئيسى للكتاب الذى يحمل

نفس العنوان لابن المرتضى.

(١١) أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى من البصرة عاش فى الفترة

٨٧٤/٢٦٠ - ٩٣٥/٣٢٤. كان أبوه إسماعيل بن إسحاق فقيهاً.

والأشاعرة يريدون أن يعودوا بنسب مؤسسها المزعوم إلى أبى موسى

الأشعرى؛ صاحب الرسول والحكم فى الخلاف بين على بن أبى طالب

ومعاوية، لكن هذه الصلة مشكوك فيها كثيراً. ويُنسب له مؤرخوه ٩٨

كتاباً، اثنان منها مؤكدان وثلاثة مشكوك فيها والباقى قد فقد.

١- "مقالات الإسلاميين"، طبعة ريتز، ٣ أجزاء، إسطنبول

١٩٢٩/١٣٤٨ - ١٩٣٠/١٣٤٩. طبعة محيى الدين

عبد الحميد، جزعين، القاهرة فى ١٣٦٩، ١٩٥٠ -

١٩٥٤/١٣٧٤. ويتضمن النص الحالى أجزاء يبدو أنها كتبت

فيما بعد، وذلك للمشاكل التقليدية المتعلقة بعملية النقل، لكن

الكتاب فى مجمله صحيح.

٢- "اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع". طبعة

ر.ج. مكارثى، بيروت عام ١٣٧٣/١٩٥٣م.

٣- "الإبانة عن أصول الديانة". طباعة فى حيدرآباد عام

١٩٠٣/١٣٢١، وفى القاهرة عام ١٩٢٩/١٣٤٨. وترجمه

للإنجليزية ك.كلين. وهو نص خاص بالمدرسة الأشعرية

وليس للأشعرى.^(١)

٤- رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام. طباعة فى حيدر

(١) بل هو للأشعرى، وتوجد أدلة كثيرة تؤكد ذلك بعضها يستند إلى النقد الخارجى للنص،

وبعضها يستند إلى النقد الداخلى . (د. مذكور).

آباد عام ١٣٢٣/١٩٠٥ و ١٣٤٤/١٩٢٥، وقد نقل نفس الكتاب ر.ج. مكارثي في طبعته "لمع" وهو نص خاص بالمذهب وليس بالأشعري.

٥- "رسالة إلى أهل الثغر". طباعة قيوان الدين في مجلة كلية علم اللاهوت، ويبدو أنه أكثر صحة من الكتابين السابقين.

(١٢) الشارحون المعاصرون هم :

Allard، Badawi، MacCarthy، McDonald، Mehren، F. Meier،
H. Ritter، Spitta، Strothman، Tritton، M. Watt، Wensinck

ناقشوا موضوع الموقف الشخصي للأشعري بصدد المدرسة اللاحقة. والتراث السني جعل من الأشعري العمود الفقري لعلم الكلام، لكن من المشكوك فيه أن يكون هو صاحب التنظيم والترتيب الموجود في كتب الباقلاني والبغدادى وإمام الحرمين. ولكن نظرًا لأنه من الضروري اللجوء إلى أولئك المؤلفين، وكذلك إلى المؤرخين أمثال ابن حزم وابن خلدون والشهرستاني لدراسة فكره، فإن النتيجة لن تختلف كثيرًا عن الجدول العام الذى وضعه جولدتسيهر. والعرض الذى أقدمه هنا يسير فى طريق وسط، فهو قريب جدا من تحليل ابن خلدون ومشابه للعرض المتوازن الذى وضعه بدوى.

(١٣) أبوبكر محمد بن الطيب بن م. المعروف بالباقلاني، ولد فى البصرة ودرس فى بغداد. وأهم حدث فى حياته هو اشتراكه فى البعثة الدبلوماسية التى أرسلها عضد الدولة البويهى للإمبراطور البيزنطى باسيليو الثانى، ردا على البعثة التى بعثها الإمبراطور البيزنطى إلى عضد الدولة حتى لا يؤيد الجنرال البيزنطى المتمرد بارداس سكليروس. ولقد حكى لنا ابن الباقلاني أحداث هذه البعثة وحواره مع رجال الدين المسيحيين. مات فى يوم السبت ٢٠ أو ٢١ من ذى القعدة عام ٤٠٣ الموافق ٦ من يونية عام ١٠١٣م. وينسب إليه مؤرخوه اثنين وخمسين كتابًا نعرف منها ستة فقط:

١- "إعجاز القرآن"، ويوجد منه ست مخطوطات على الأقل، من بينهم الأرقام التالية ١٣٥٩ - ١٤٣٥ فى الأسكوريال. وابتداء من عام ١٣١٥/١٩٨٧ طبع مرات عديدة بالقاهرة.

٢- " التمهيد فى الرد على الملاحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ". وقد أهدى هذا الكتاب لابن الأمير البويهى عضد الدولة. ويوجد منه ثلاثة مخطوطات (باريس. المكتبة الوطنية رقم ٦٠٩٠، أسطنبول؛ عاطف ١٢٣٥، وآية صوفيا ٢٠١).

وطباعة محمود الخضيرى وم. عبدالهاده أبوريده، القاهرة عام ١٣٦٧/١٩٤٧، (تبعاً لمخطوطة باريس)؛ وأفضل طبعة وأكملها هى طبعة ر.ج. مكارثى، بيروت ١٣٧١ - ١٩٥١، ولا يوجد بها الجزء الخاص بالإمامية.

٣- "هداية المسترشدين، والمغنى فى أصول الدين". مخطوطة مكتبة جامعة الأزهر. القاهرة.

٤- "مناقب الأئمة، ونقض المطاعن على سلف الأمة ". الجزء الثانى فى دار الكتب الظاهرية فى دمشق. مخطوطة عامة رقم ٣٥.

٥- "البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين". توينجن، مخطوطة رقم ٩٢.

٦- " الإنصاف فى أسباب الخلاف ". دار الكتب المصرية- القاهرة - مخطوطة ١٦٠، طباعة محمد زاهد الكوثرى، القاهرة ١٣٦٩/١٩٤٩.

(١٤) لا يُعرف متى ولد البغدادي، ولا متى وصل إلى نيسابور، وقد أقام فى هذه المدينة وفى إسفيرلين، ومات عام ٤٢٩/١٠٣٧. وكان البغدادي مؤرخاً أكثر من كونه مفكراً، وكان محباً للجبل حيث كان يدافع عن الأشاعرة، كذلك كان رياضياً؛ وذلك إذا صدقنا ما يذكره كتاب سيرته،

الذين ينسبون له تسعة عشر كتابًا، وقد وصل منها ثمانية كتب فقط وهي كالتالى:

- ١- "الناصح والمنصوح". فى مخطوطة برلين رقم ٤٧.
- ٢- "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم". فى مخطوطة برلين رقم ٢٨٠٠، ومكتبة دمشق الظاهرية رقم ٤٥، وقد نشره محمد بدر، القاهرة عام ١٣٢٨/١٩١٠، وكذلك م. زاهد الكوثري عام ١٣٦٨/١٩٤٨، ومحيى الدين عبدالحميد ١٩٦٤/٤. وتوجد ترجمات جزئية له قام بها كاتى سيالى، فى نيويورك عام ١٩٢٠، و أس. هالكين، فى نيويورك عام ١٩٣٦م.
- ٣- "الملل والنحل". فى مخطوطة - إسطنبول، عشير أفندى رقم ٥٥٥.
- ٤- "أصول الدين". فى مخطوطة - إسطنبول - جارا الله، رقم ٢٠٧٦، طباعة اسطنبول عام ١٣٤٧/١٩٢٨.
- ٥- "تفسير أسماء الله الحُسنى". فى مخطوطة - لندن - المتحف البريطانى - رقم ٧٥٤٠، Orient.
- ٦- "التكملة فى الحساب". مخطوطة، إسطنبول - لاليلى، رقم ٢٧٠٨-١.
- ٧- "كتاب فى المساحة". مخطوطة - إسطنبول - لاليلى، رقم ٢٧٠٨-٢.
- ٨- "تأويل المشابهات فى الأخبار والآيات". مخطوطة اليغاره رقم ١٥-٩٥.

(١٥) عبدالملك الجوينى نيسابورى، ويدعى أبوالمعالى، واشتهر بإمام الحرمين، ولد فى أزدوار، من محافظة نيسابور، فى إقليم خراسان، ١٨ من المحرم لعام ٤١٩/ الموافق ١٧ من فبراير عام ١٠٢٨. كان والده فقيها وله العديد من الكتب التى وصلت إلينا. وقد كان أحد معلمى

ابنه بالإضافة إلى أبي القاسم الاسفراينى الإسكافى. وخلال مرحلة الاضطهاد الخاصة بالوزير عميد الملك قندارى (١٠٥٣/٤٤٥ - ١٠٦٣/٤٥٥) أقام فى مكة والمدينة، ومن هنا اكتسب لقب إمام الحرمين، ونحو عام ١٠٦٣/٤٥٥م، بداية حكم السلطان السلجوقى إلب أرسلان، عاد إلى نيسابور حيث أصبح واحدًا من أتباع الوزير الشهير نظام الملك، والذي تبعًا للمؤرخين، أنشأ المدرسة النظامية حتى يدرس إمام الحرمين فيها حتى وفاته، وذلك فى يوم الأربعاء ٢٥ من ربيع الثانى لعام ٤٧٨/ الموافق ١٩ من أغسطس عام ١٠٨٥م. وبالإضافة إلى تخصصه فى العقائد، كان فقيهاً على المذهب الشافعى. وأعماله المكتوبة كثيرة جداً، ويحتفظ له بسبعة عشر كتاباً:

- ١- "تهاية المطلب فى دراية المذهب"، وهو كتاب ضخمة فى الفقه الشافعى ويحتفظ منه بالعديد من المخطوطات فى الإسكندرية وحلب ودمشق، والقاهرة وإسطنبول.
- ٢- "الورقات". كتاب فى أصول الفقه الشافعى ويحتفظ منه بالعديد من المخطوطات فى الجزائر والقاهرة، والأسكوريال، وهامبورج، ولندن، وميلان وباريس. وطبع ضمن مجموعة متون أصولية فى دمشق، كذلك طبع على حاشية كتاب أحمد بن إدريس. القرافى "شرح تنقيح الفصول فى الأصول". القاهرة عام ١٣٠٦/١٨٨٨م. ترجمه إلى الفرنسية ل. بيرشير، فى تونس عام ١٩٣٠م. ويوجد له العديد من الشروح. (نكر بدوى منها عشرًا).

- ٣- "مغيث الخلق فى بيان الحق"، وهو كتاب جدل على المذهب الشافعى يوجد منه مخطوطة فى كل من الإسكندرية والقاهرة وباريس.

- ٤- "الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد"، وهو

كتاب أساسى ومهم يوجد منه العديد من المخطوطات فى حلب والجزائر والقاهرة والأسكوريال، وفاس، وليون، ولندن. وقد نكر بدوى خمس تعليقات (شروح) ومختصر. وقد نشره كل من ج. د. لوثيرانى، باريس ١٩٣٨م. وكذلك محمد يوسف موسى، وعلى عبدالمنعم عبدالحميد، القاهرة، ١٣٧٠، ١٩٥٠م.

٥- "لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة"، يوجد له العديد من المخطوطات فى حلب، وبرلين، والقاهرة، وقد نشرته فوقية حسين، القاهرة فى ١٣٨٤/١٩٦٤، وبه عيوب كثيرة. يذكر بدوى له شرحًا.

٦- "رسالة فى إثبات الاستواء والفوقية". تفسير للقرآن ٤، ٢٠، فى مخطوطة فى الموصل رقم ٢٦٤-٣٥٧، لاندبرج بريل، رقم ٥٩١.

٧- "خطبة وعظية". فى مخطوطة رقم ٣٩٥٣.

٨- "غياث الأمم فى التياث الظلم"، مخطوطة الإسكندرية. مكتبة البلدية، رقم ٩٢/تاريخ.

٩- "مختصر فى أصول الدين". فى مخطوطة، فى المكتبة الوطنية فى باريس رقم ٦٩٢-٥.

١٠- "شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من تبديل". مخطوطة فى إسطنبول، إيا صوفيا، أرقام ٢-٢٢٤٦، ٢٢٤٧.

١١- "العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية". مخطوطة فى إسطنبول. مكتبة أحمد الثالث، رقم ٣-١٢٣٨، والأسكوريال رقم ٦-١٥١٤، وقد نشره م. وأحمد الخواطرى، القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٨.

١٢- "الدرة المضيئة فيما وقع فيه الاختلاف بين الشافعية

والحنفية". في مخطوطة في لندن، المتحف البريطاني
رقم ٧٥٧٤-Orient.

١٣- "كتاب الفروق"، مخطوطة في إسطنبول. عشر أفندي
١، ١٤٦.

١٤- "رسالة في التقليد والاجتهاد". مخطوطة في مكتبة
إصافية (الهند) ١-١٧٢.

١٥- "رسالة في الفقه". مخطوطة في موسكو رقم ٣٨٧.

١٦- "الشامل في أصول الدين". وهو كتاب أساسي، في
مخطوطة في إسطنبول، كوبرولو رقم ٨٢٦، ونشره
بصورة جزئية هـ. كوبنر، القاهرة. ١٣٨٠-
١٣٨١/١٩٦٠-١٩٦١. كذلك كل من على النشار،
وفيصل عون، وسهير مختار، الإسكندرية عام
١٣٨٩/١٩٦٩ (طبعت بها عيوب).

١٧- "الكافية في الجدل". مخطوطة- القاهرة- مكتبة
الأزهر رقم ١٠٦٣ (٨٤)، أدب البحث.

(١٦) اعترف إمام الحرمين بشكل واضح في أنه يعتمد في العقائد الأشعرية
على الباقلاني، وأبو اسحق الاسفرايني. وكل من كتاب الإرشاد والشامل
يتشابهان في طريقة التصنيف وينقسم كل منهما إلى ٢٣ نقطة أساسية،
وذلك تبعاً للخط الجدلي الذي وضعه الباقلاني. والعرض الخاص
ببعض الموضوعات يسمح بالشك في أن يكون صدى الموضوعات
المدرسة من قبل الفلسفة قد وصل إليه، ولكنه لا ينكر ابن سينا،
ويبدو أنه لا يعرف فكره. وكان يجهل اليهودية بدرجة كبيرة لدرجة
أنه اتهمهم بأنهم مجسّدون (مشبهة). كذلك كان يجهل العقيدة المسيحية،
فإذا كان الإسلام يرفض باسم وحدانية الله التحولات في الشخصيات
الإلهية، والاتحاد الاقنومي، فإنه لم يعتبر مطلقاً المسيح تجسّداً لله.

(١٧) لقد حلل إمام الحرمين، وقد تأثر في ذلك بالباقلاني، نوعية وطبيعة

الكلام الإلهي، ولكن من الصعب معرفة ما إذا كان يعتبر التعبيرات المحددة للقرآن مصدرها الإملاء الذي تم بشكل مباشر، أو أنه لغة محمد. والمدرسة الإسلامية السنية لم تقبل مطلقاً أن تكون الكلمات الحرفية للقرآن تصدر من اللغة الخاصة للنبي. ويبدو من الصعب جداً معرفة ما إذا كانت هناك كلمتان: السر الأزلي غير المخلوق، والكلمة الأخرى الناتجة عن ضروريات التعبير باللغة العربية، حيث يكون الثاني انعكاساً دقيقاً للأول.

مراجع الفصل الثالث

- ١٠٨ - عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، القاهرة، ١٩١١/١٣٢٩،
- ١٠٩ - Idem تثبیت دلائل نبوة سيدنا محمد، نشر عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٨/١٣٨٨
- ١١٠ - المجموع المحيط بالتكليف، نشر عمر عزمی، القاهرة، ١٩٦٨/١٣٨٨
- ١١١ - شرح الأصول الخمسة، نشر عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥/١٣٨٥
- 112 - Ali، Shankas، Masters of Muslim thought، 2 vols. Lahore، 1982.
- 113 - Allard، M.، Le probleme des attributs divins dans la doctrine de al-Asari، Beirut، 1953.
- 114 - Altamann، A.، Studies in religion philosophy and mysticism، Londres، 1969.
- 115 - Idem، Essays in Jewish Intellectual History، Londres، 1981.
- 116 - Arberry، A.، J.، Revelation and reason in Islam، Londres، 1967.
- 117 - Arnold، T.، Al-Mutazilah، Leipzig، 1902.
- ١١٨ - الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٥٠/١٣٦٩.
- ١١٩ - "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، طباعة مكارثي، بيروت، ١٩٥٣/١٣٧٣.
- ١٢٠ - "الإبانة"، القاهرة، ١٩٠٣/١٣٢١.
- 121- Asin Palacios، M.، Algacel، etc. Zaragoza، 1901، esp. pp.15-17، 25—29، 40-72، 75 y ss، 115 -118 y 596 y ss.
- 122 - Idem، "La psicologia de la creencia segun Algacel". Pub. en R. de Aragon، Zaragoza، 1902، esp. 22-25.
- 123 - Idem، Bosquejo de un diccionario de filosofia y teologia musulmanas، Zaragoza، 1903، esp. pp.35-41.

- 124 - Idem, "La psicologia del extasis en dos grandes misticos musulmanes". Pub. en Cultura Espanola, Madrid, 1906, esp. pp. 212-213.
- 125 - Idem. El justo medio en la creencia, Madrid, 1929, esp. pp. 266 y ss. 475-478 y 492 y ss.
- 126 - Idem, Abenhazam y su historia critica de las ideas religiosas, Madrid, 1931, 5 vols.
- 127 - Idem, "Ibn Masarra y su escuela", 2 ed. en Obras Escogidas I, Madrid, 1946, esp. pp. 8-9, 11-14, 15-18 y 192-194.
- Idem, n0 4
- 128 - Badawi, A., Histoire de la philosophie en Islam, Paris 1972, vol. I pp. 18-381
- 129 - Bafioni, C., Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico, Napoles, 1982.
- ١٣٠ - البغدادي، عبدالقاهر، "الفرق بين الفرق"، القاهرة ١٣٨٥ - ١٩٦٥.
- ١٣١ - الباقلاني، "إعجاز القرآن" القاهرة ١٣١٥ - ١٨٩٧.
- ١٣٢ - "التمهيد في الرد" نشر مكارثي، بيروت ١٣٧١ - ١٩٥١.
- ١٣٣ - "الإنصاف في أسباب الخلاف"، نشر الكوثري، القاهرة ١٣٦٩ - ١٩٤٩.
- 134 - Bercher, L., Le kitab al-waraqat d al-Yuwani, trad francesa, Tunez, 1930.
- كتاب "الورقات" للجويني، ترجمة فرنسية، تونس عام ١٩٣٠م.
- 135 - Bernard, M., Le probleme de la connaissance d après le mugni du cadi Abd al-Gabbar, Argel, 1982.
- 136 - Birnbaum, P., Karaite studies, N. York, 1971
- 137 - Bouamrane, Ch., Le probleme de la liberte humaine dans la pensee musulmane (solution mutazilite), Paris, 1978.

- 138 – Brockelman, C., Geschichte der arabischen Literature, Weimar, 1898, vol. I, pp. 29 y ss
- 139 - Carra de Vaux, B., Les penseurs de l'Islam, Paris 1923, vol.III
 ---- Corbin, H., num 59.
- 140 – Coulson, N. J., y Yehia, A., Studien zum islamischen Recht, Viena, 1983
- 141 - Cruz Hernandez, M., Filosofia hispano- musulmana, Madrid, 1957, vol. I pp. 23 – 50.
 ١٤٢ - الذهبي، "ميزان الاعتدال"، القاهرة ١٣٨٥ - ١٩٦٥.
- 143 – Doi, A., The cardinal principles of Islam (according to the maliki system) Sevenah, 1981.
- 144 – Idem, Shariat in the Islam Law, Londres 1984
- 145 – Dozy, R., Essai sur l'histoire de l'islamisme, Paris, 1879, es. pp. 228 y ss.
- 146 - Dugat, Hisoire des philosophes et des theologiens musulmans, Paris 1878, pp. 42 -55
- 147 – Finklestein, P., Rav Saadia Gaon, Studies in his honor, N. York, 1944.
- 148 – Galland, H., Essai sur les motazelites les rationalists de l'Islam, Ginebra, 1906.
- 149 - Gardet, L., G. Anawati. Introduction a la theologie musulmane, Paris 1948, 2 ed. 1970 .
- 150 – Gauthier, L., La philosophie musulmane, Paris, 1900 pp. 24 – 28 .
 ١٥١ - الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، بيروت ١٣٤٦ - ١٩٢٧
- 152 – Goldziher, I., Vorlesungen uber der Islam, Heidelberg, 1910, rep.1973.

- 153 - Guttman, G., Das religions philosophisches system der Mutakalmin nach dem Berichte des Maimonides, Leipzig, 1885
- 154 - Idem, Philosophies of Judaism, trad. inglesa, Londres, 1964.
- 155 - Horowitz, S., Ueber den Einfluss der griechismo Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1909
- 156 - Hourani, G. F., Islamic rationalism. The ethics of abd al-Jabbar, Oxford, 1971.
- 157 - Idem, Reason and tradition in Islamic ethics, Cambridge, 1985.
- 158 - Husik, I., History of Medieval Jewish Philosophy. N. York 1916.
- ١٥٩ - ابن الأثير، "الكامل" القاهرة ١٣٥٨ - ١٩٤٠.
- ١٦٠ - ابن المرتضى، "طبقات المعتزلة"، بيروت ١٣٢٨ - ١٩١١.
- 161 - Ibn al-Nadim, Fihrist, ed. Fuck, Lahore, 1374 - 1955.
- 162 - Idem, The fihrist, ed. y trad. inglesa de B. Dodge, 2 vols. N. York y Londres, 1970
- ١٦٣ - ابن عساكر، "تبيين كذب المفتري، دمشق، ١٣٤٧ - ١٩٢٨م.
- ١٦٤ - ابن حزم، "الفصل"، القاهرة ١٣١٧ - ١٨٩٩، الجزء الثاني ص ١١٥ وما بعدها، والجزء الثالث ص ١٨٧، والجزء الرابع ص ١٩٧ - ٢٠١.
- ١٦٥ - ابن كثير "البداية والنهاية"، طبعة سعادة القاهرة، (بدون تاريخ)
- ١٦٦ - الخياط، "الانتصار"، طبعة نادر بيروت ١٣٧٦ - ١٩٥٧.
- 167 - Khadura, M., The Islamic Theologie and Law, Baltimore, 1984.
- 168 - Kirkisani, Kitab al-anwar wa-l-maraqib ed, L. Nemoy, 5 vols. N York, 1939-1943.
- 169 - Mac Donald, D. B., Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional law, N. York 1903, es. 173-184.
- 170 - Malter, H., Saadia Gaon: his life and works, N. York 1929.

- 171 - Maqdisi, al-, *Tahrim al-nazar fi kutub ahl al-kalam*, ed. Y trad. inglesa de G. Maqdisi, Londres, 1969.
- 172 - McCarthy, R. J., *The theology of al- Ashari*, Beirut, 1953.
- 173 - Milik, J., *Malik b. Anas, Muwatta*, trad. Inglesa, Diwan, 1983.
- 174 - Milleot, L., *Introduction a l etudi du droit musulman*, Paris, 1981.
- 175 - Monnot, G., *Penseurs musulmans et religions iraniennes*. Abd al-Jabbar etc., Paris 1974.
- 176 - Morewedge, P., *Islamic philosophical theology*, Abany, 1979
- 177 - Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, es. pp. 310- 317, rep. 1988
- 178 - Nader, A. N., *Le systeme philosophical des Motazilites*, Beirut 1956.
- 179 - Idem, " A Bibliographie d ouvrages en langues europeennes concernant le kalam". Pub. en B. de Ph. Med. Lovaina, 15 (1973) , pp. 191 - 209.
- 180 - Nallino, C. A., " Sull nome dei cadariti". Pub. en R. de S. O. 1916, pp. 401 y ss.
- 181 - Idem. "Sull origine del nome mutazliti", Pub. en R. de S.O., 1916, pp. 429 y ss.
- 182 - Pareja, F. M., *Islamologia*, Madrid 1952 - 1953, vol. I, p. 140, II, pp. 517 - 524. 585 - 595, 713 - 731, 873 - 877 y 894 - 915.
- 183 - Quadari, G., *La philosophie arabe*, trad. Fran. De Huret, Paris, 1947, pp. 23 y ss.
- ١٨٤ - ريدة، محمد عبد الهادي أبو، "أبو إبراهيم بن السيار النظام وآرائه الكلامية والفلسفية"، القاهرة ١٣٦٥ - ١٩٤٦
- 185 - Ringreen, H., *Studies in Arabic fatalism*, Uppsala 1955.
- 186 - Rosenthal, E. I. J., (ed.) *Saadya studies*, Manchester, 1943.
- 187 - Rosenthal, F., *The muslim concept of Freedom*, Londres, 1960.

- 188 – Idem, Knowledge Triumphant, Leiden, 1970.
- 189 – Rubio, L., El ocasionalismo de los teólogos especulativos del Islam, El Escorial, 1987.
- 190 – Saadia b. Jose Gaon, Amanat wa- l I tiqadat, ed. S. Landaner, Leyden, 1880.
- 191 – Idem, Tafsir al-mabadi, ed. y trad. francesa de E. Lambert, Paris, 1891.
- 192 – Sahrastani, K. al-Milal wa-l-nihal, ed. Cureton, Book of religions and philosophical sects, Londres 1842 – 1846.
- 193 – Idem, k. Nihayat al-iqdam fi ilm al kalam, ed. A. Guillaume, Oxford, 1934.
- 194 – Said de Toledo, Tabaqat al-umam, ed. Al-Machriq, 1911, pp. 754 y ss, ed. Du alwan, Beirut, 1400-1980.
- صاعد الطليطلى، طبقات الأمم، طبعة المشارق ١٩١١. بيروت.
- 195 – Schacht, J., An introduction to Islamic law, Oxford, 1964, 2 ed. 1966.
- 196 – Sirat, C.A., History of Jewish Philosophy in the Midle Age, Cambridge – Paris, 1985.
- 197 – Idem, La philosophie juive medievale en terre de l Islam, Paris, 1988.
- 198 – Spitta, W., Zur Geschichte Abu l - Hassan al-ashari, Leipzig 1865
- 199 – Steiner, H., Die Mutaziliten oder die freidenker im Islam, Leipzig, 1865.
- ١٨٥ – الطبري، "تاريخ الأمم والملوك"، القاهرة ١٣٥٨ – ١٩٣٩.
- 200 – Tritton, A. S., Muslim theology, Londres, 1947.
- 201 – Idem, Ungenutze Texte zu karramiya, Heidelberg, 1980.
- 202 – Vajda, G., Introduction a la pensee juive du Moyen Age, Paris, 1947.

- 203 - Van Ess, J., "Mabad Guhani", Pub. en Islamwissenschaft, A. F. meier, 1974, pp. 49-77
- 204 - Idem, Theology and science: the case of Abu Ishaq an-Nazzam Ann Arbor, 1975
- 205 - Idem, Aufange muslimischer Theologie etc. Wiesbaden, 1977.
- 206 - Ventura, M., La philosophie de Saadia Gaon, Paris, 1934.
- 207 - Vlieger, A. de, Kitab al qadr, matériaux pour servir a l etude de la predestination dans la theologie musulmane, Leiden, 1903.
- 208 - Watt, W. M., Islamic philosophy and theology, 2 ed. Edimburgo, 1985.
- 209 - Idem, Islamic surveys I, Edimburgo, 1962.
- 210 - Idem, " Was Wasil a Kharijite", pub. en Islamwissenschaft A. F. meier, ed. cit. pp. 306 - 311.
- 211 - Wolfson, H. D., The philosophy of the Kalam, Cambridge (Mass), 1976.
- 212 - Idem, Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy, Cambridge (Mass) Londres, 1979.

٢١٣ - الجاحظ، " البيان"، القاهرة ١٣٦٧ - ١٩٦٩.

٢١٤ - "الحيوان"، القاهرة ١٣٦٢ - ١٩٤٣.

٢١٥ - الجويني، "الشامل في أصول الدين"، الإسكندرية، ١٣٨٩ - ١٩٦٩.

٢١٦ - "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد"

Idem, al Irsad ila qawati l adilla fi usul al itiqad, ed. Luciani, Paris, 1938.

٢١٧ - "لمع الأدلة في قواعد أهل السنة" نشر ف. حسين للقاهرة ١٣٨٤ - ١٩٦٤ م.

٢١٨ - "العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية"، نشر محمد زهدى الكوثري،

القاهرة ١٣٦٨ - ١٩٤٨ .

الفصل الرابع

التصوف والباطنية حتى القرن الثاني عشر الميلادي

١ - أصل الاتجاه الروحي الإسلامى

أ - نقطة الانطلاق:

إن قضية أصل الاتجاه الروحي أو الزهدى الإسلامى [التصوف] وعلاقته بالباطنية معقدة جدا، حيث لا توجد لدينا أى مصادر سابقة على القرن التاسع وكل تلك المصادر - سواء عن علم أم عن جهل - تنطلق من تفسير [شرح] محدد. وكتاب السير والمؤرخون المسلمون يقدمون بيانات وسيرا ذاتية لزهاد ومتصوفة ربما عاشوا فى نهاية القرن السابع إلى بدايات القرن التاسع، وفى أغلب الأحوال لا يتجاوز الأمر ذكر أسماء أو صفات بسيطة. وابتداء من القرن التاسع نجد أخبارا أكثر وضوحا حول ممارسات زهدية، وصلوات، وحالات تأمل، وألوان من المجاهدة والصوم القاسى وعمليات التوبة، وتوجد إشارات حول زهاد يقيمون فى صوامع وزوايا، وتربية المبتدئين وشيوخ روحيين، وكذلك قواعد لإدارة الزوايا، ومقامات روحية وزهاد ورهبان وأعمال تطهير الذنوب والمتجولين والوعاظ والذين يفدون الأسرى...إلخ. بعد ذلك ظهرت بيانات عن روحيين محاربين فى المناطق الحدودية، ولم تعد الروحانية أمرا خاصا بالرجال، وإنما بحثت عنها النساء ووصلن إليها، وانتشرت طرق لتشمل أولئك الذين لا يستطيعون عادة أن يعيشوا حياة المرشدين الدينيين المنعزلة.

ومن ناحية أخرى، فلا يوجد شك فى وجود زهاد عرب قبل الإسلام، وأن محمدا نفسه كان يتحنث ليسلم نفسه للتأمل، وذلك قبل بعثته النبوية. إن كل دين متطور لا يكتفى بفكره فقط عن الألوهية وتنفيذ قواعده وشعائره؛ وإنما يبحث بعض المؤمنين أو كثير منهم عن الله ويميلون إلى الأنس به، وأنه إذا كان القرآن [آية ٢٧/سورة ٥٧] لم يفرض الرهبانية على المسلمين، وأن هذا قد بقى للمسيحيين، فإن هذه الآية لا يمكن أن تفهم بمعنى استتكار الزهد. إن الصعوبة فى فك النسيج المعقد لأصل التصوف الإسلامى، وتطوره الأول يكمن فى كثرة الوثائق حول الزهد والأديرة البوذية والمسيحية السابقة على الإسلام، والاتصال السابق

الذى كان بين العرب والرهبان المسيحيين. ومع ذلك فإنه يدل فقط على إمكانية استخدام أشكال وطرق كانت موجودة من قبل، فى حين أنه لا يدل على أنه سبب الانتشار الروحى ولا الجوهر الداخلى إلا فى حالة وجود دليل لا يمكن رفضه. (١)

ب- التفسيرات المعاصرة حول أصل التصوف:

إن الأبحاث التى تفسر أصل التصوف الإسلامى وتطوره الأولى تتميز بكثرتها ووفرة وثائقها، وكذلك تناقضها. وانطلاقاً من رغبة خالصة فى عرض هذا، يمكن أن نلخص ذلك فى افتراضين يرجعان أصل التصوف إلى البوذية أو المسيحية، وكذلك نظريتين تؤيدان الأصل الشيعى والسنى.

الافتراض الذى يرجع أصل التصوف إلى البوذية - المختلطة فى بعض الحالات بسمات وإشارات تعود إلى المزدكية - يستند إلى ثلاثة أمور: امتداد الأديرة البوذية حتى الجزء الأوسط والجنوبى من تركمانستان الحالية، وقد ثبت بالدليل وجود تلك الأديرة فى تلك المنطقة، وأحد هذه الأديرة هو "دير نوبا بيهارا فى بلخ" (٢)، بالإضافة إلى أن النصوص الإسلامية تقدم بيانات عن اعتناق بوذيين مشهورين للإسلام، ومن بينهم الراعى الأخير لدير بلخ [برمك]، الذى تنسب إليه أسرة البرامكة، التى كانت لها مكانة سياسية واجتماعية عالية لدى الخلفاء العباسيين الأوائل، وكذلك فإن أوائل المتصوفة المسلمين المشرقيين كانوا من الأماكن البوذية والمزدكية للإمبراطورية الساسانية القديمة.

أما النظرية التى ترجع ظهور التصوف إلى المسيحية فتقوم على خمس نقاط رئيسية:

أولاً: أن الاتجاه الروحى المسيحى كان قد تطور وأصبح له هيكل كامل فى لحظة تكون وبعثة محمد.

ثانياً: أن المسيحيين - سواء العرب منهم أو غير العرب - كانوا يعيشون مع العرب السابقين على الإسلام فى مكة والمدينة والحيرة وغسان... إلخ.

ثالثًا: أن العرب الوثنيين كانوا يزورون الأديرة المسيحية، ومن بين أشياء كثيرة، فقد كان يعجبهم خمر الرهبان، كما يبدو ذلك في الشعر السابق على الإسلام.

رابعًا: أن انتشار الإسلام بدأ بالأراضي المسيحية التي كانت قد بدأت بها حياة الرهبانية [مصر وسوريا]، كذلك أوجه التشابه البديهية الموجودة بين المظاهر الروحية والطرق الصوفية المسيحية وبين مثيلاتها الإسلامية.

خامسًا: وجود مصادر (مسيحية) مكتوبة باللغة العربية، والإشارات القرآنية عن عيسى الناصري، وفي بعض الحالات التي تم فيها تعظيم عدم زواج بعض المتصوفة، كل ذلك عضد افتراض الأصل المسيحي للتصوف وهو الأمر الذي نادى به المتخصصون في الدراسات العربية وهم من المؤمنين المسيحيين أو على الأقل من ذوى الثقافة المسيحية.

أما الطرح الذي يؤيد وجود أصل شيعي فيستند على أربعة أدلة: افتراض الأصل البوذي، وإمكانية وجود حياة روحية زهدية مزدكية، واحتمال انتقالها إلى الإسلام؛ فمثلاً "أبو يزيد البسطامي"، وهو من أوائل المتصوفة المشرقيين كان حفيداً لأحد المزدكيين الذين اعتنقوا الإسلام ويُدعى سورسان، وكذلك مفهوم الشيعة عن طبيعة التفسير الباطني للقرآن، وبعض النصوص الشيعية التي تؤكد الأصل الشيعي للتصوف.

أما الافتراض السنّي فيقوم على أربعة مبادئ: الأول: يقوم على عمق الجانب الروحي في القرآن؛ والثاني: يأخذ شكل التقليل من أوجه التشابه بين الروحانية المسيحية والإسلام، ويقصر ذلك على الجانب الشكلي، والمبدأ الثالث: يتمثل في اعتبار شخصيات متصوفة فريدة؛ مثل الحلاج، وابن عربي خارجين عن الإسلام الصحيح، والرابع: تتمثل في وصف متصوفة آخرين بأنهم متشددون، وأيضاً النظر إلى الطريقة الشاذلية وطرق صوفية أخرى على كونها تصرفات زهدية مبالغاً فيها وبها وحدة الوجود، والتأكيد - الذي يبدو كدليل مضاد مفترض -

على احتمال تأثير التصوف الإسلامى فى التصوف المسيحى فى القرن السادس عشر وبخاصة فى سان جون دولاكروا.

والعناصر التى تستخدمها الافتراضات والنظريات السابقة سليمة، وإن كان عند استخدامها تُرتكب أخطاء لا تتفق مع المنطق، مثل تطبيق الجزء على الكل، وإبراز الجزء الذى يؤكد الافتراض الخاص وتجاهل أو التقليل من تأثير الجزء الذى ينفيه. ومن هنا، ومن حيث المبدأ، ربما يكون من الواجب رفض المفهوم الشيعى الذى يجعل من التفسير الباطنى للقرآن عقيدة إيمانية، وكذلك من الواجب رفض إخراج تصوف كل من الحلاج وابن عربى من المعنى الصحيح للإسلام، وهو أمر نادى به الكثير من علماء العقيدة السنيين. ومن المناسب، على الرغم من ذلك، إثبات بعض الملاحظات حول الجدل الشيعى - السنّى فى هذا الموضوع.

ج- الثلاثية الدينية للإسلام:

فى الواقع الروحى الإسلامى يمكن التمييز بين ثلاثة عناصر أساسية: معلومات الوحي ومعناها الفقهي أو القانونى (الشريعة)، والجانب الروحى الدينى الشخصى المنظم [طريقة]، والحقيقة الروحية الجوهرية الكامنة فى داخله [الحقيقة]. وإذا كانت الواجهة الدينية والشرعية بديهية، فليست الواجهة الداخلية بأقل من ذلك، فـ "الطريقة" الإسلامية، مثل الرهبانية المسيحية، هى دليل حى على الاختلاف مع التفسير الشرعى والحرفى والشعائرى للشأن الدينى. وبالتالي، فإن التصوف يمثل طريقاً أصيلاً ويتفق مع المواقف الشيعية والسنّية. ولا يوجد دليل على أصل شيعى أو سنّى فقط للتصوف. ومن الصحيح أيضاً أن الشيعة يمثلون أيضاً طريقاً روحياً؛ فالتقرب إلى الأئمة المعصومين كان يفتح الطريق أمام طريقة مقصودة بدون حاجة للانتماء لطريقة محددة. ولكن يوجد أمر بديهي يمنع وجود تفسير خاص بالشيعة (٣) فقط للتصوف وهو الوقع الذى أحدثه وصول الفكر الصوفى لابن عربى إلى الروحانية الشيعية. (٤)

د- الميراث الباطنى القديم:

كذلك فإن الميراث الباطنى القديم أثر فى أصل التصوف. وإن المعرفة كان لها دائماً ناحية باطنية؛ وتوازن هذه الناحية، أى الباطنية، مع الأبعاد المنطقية والعقلية يظهر فى شكل تيار متدفق متناوب فى التاريخ. ومما لاشك فيه أن أحد تلك الفترات ذات المنحدر الباطنى الكبير كانت فترة بالعصور الوسطى كوارثة للباطنية القديمة. وفى حالة الإسلام، تأخذ هذه الظاهرة أهمية خاصة بسبب انتشاره السريع فى أراضٍ وشعوب كانت بها الباطنية القديمة أكثر قوة. وبالطبع كان يمكن أن يكون المفهوم الدينى عائقاً، وقد كان بالفعل كذلك، لكن توجد أيضاً عناصر دينية تساعد على ذلك. فإله لا يمكن الوصول إليه بالعقول، ولكن ليس الأمر هكذا، أى صعباً، بالنسبة لصلاتنا وحبنا، وبالتدريب والممارسة الزهدية وبالحب الصوفى يمكن أن نصل إلى حالة من الارتقاء والسمو. ومن ناحية أخرى، فإن سر تتابع الحوادث يبدو أنه يبين إيقاع دورى، مثل الإيقاع الخاص بحركة النجوم، وأن توافق النجوم له معنى. وأيضاً يحدث نفس الشيء مع خصائص الأشياء التى تحمل فى ذاتها معنى وأهمية، تتجاوز المظاهر والشكليات. وفى النهاية، من الذى يقول إن الكلمات بل والحروف لا تعبر عن شيء؟ ألم نلاحظ أنه بجانب الجدلية [المنطقية] العامة المعروفة والمنقولة والقياسية، يوجد جدلية أخرى تتعلق بالتجربة الشخصية؟

إن الأشكال التى تقدم بها المعرفة التى تعتبر مغلقة (هرمسية) ورمزية، ومجازية استفاد منها منظرو الفكر الصوفى، سواء أكانوا زهاداً ممارسين أم لا. لكن الصياغات والأشكال المجازية والرمزية التى تم استخدامها من قبل المتصوفة تمثل عنصراً آخر من عناصر طرق التعبير الخارجى عن التجارب والخبرات والأفكار التى من الصعب جداً التعبير عنها باللغة المباشرة، سواء فى التصوف الإسلامى أو فى الأشكال (النظريات) الأخرى للروحانية الشرقية والإغريقية والهيلينية الرومانية واليهودية والمسيحية... إلخ.

د- أصل مصطلح "صوفى":

إن أقل النظريات اللغوية المقترحة بالنسبة لأصل مصطلح "صوفى" سوءًا هي تلك التى تجعله مشتقًا من كلمة "صوف"، وذلك إشارة إلى عباءة الصوف الخشن، الخرقة، التى استخدمها المتصوفة المسلمون. ومنذ قرون عديدة فإن اسم المفعول للشكل الخامس من الأصل صوف- تصوف، يستخدم للإشارة إلى مَنْ يكرسون حياتهم كزهاد، وللأعمال والمعرفة التى تميزهم. وكانت هناك دائمًا رغبة قوية جدا فى ربط علم الزهد الإسلامى بالمعرفة الإغريقية، لكن اشتقاق مصطلح الصوفية من الكلمة الإغريقية "Sofia" يتناقض مع المبدأ العام الثابت صحته، من حيث كتابة الحرف SIGMA الإغريقى فى الأبجدية العربية بالسين (وليس بالصاد)؛ ويبدو غريبًا أن يحدث هذا فى حالة "الفلسفة والفلاسفة"، مع استثناء لفظ "صوفية". وبالتالي، فإن التفسير التقليدى هو الأقل خطرًا والأقرب للصواب.

٢- المتصوفة المشرقيون الأوائل :

تبعًا لعين القضاة همدانى [المتوفى عام ١١٣١/٥٢٥] "فإن السائرين والسالكين فى طريق الله فى العصور السابقة وخلال الأجيال الأولى لم يكونوا يعرفون باسم "الصوفية أو المتصوفة". وإن كلمة "صوفى" لم تنتشر إلا فى القرن التاسع. وأول من عرف بهذا الاسم هو "عبدك الصوفى" [المتوفى عام ٨٢٥/٢١٠]. وللأسف، فإننا لا نعرف عن عبدك الصوفى إلا النزر اليسير حيث يعتبر معاصرًا للإمام على الرضا [مات عام ٨٧١/٢٠٣]، ولو كان عبدك تلميذًا أو تابعًا لذلك الإمام، كما يؤكد بعض الشيعة، فإن هذا لا يتفق مع الآراء السلبية حول الزهد التى تنسب لعلى الرضا. ومع ذلك فإن التأكيد يمكن أن يكون مقبولاً لأن البسطامى مات عام ٨٧٤/٢٦١.

ومع ذلك، فإن المؤرخين العرب يؤكدون أن أول صوفى هو الحسن البصرى [مات عام ٧٢٨/١١٠]؛ وهو عالم عقيدة نظرى معتدل، وتعلم فى

مدرسته واصل بن عطاء، كما بينا ذلك في موضعه. لكن الحسن يبدو زاهداً أكثر منه صوفياً حيث كان يوصى بامتحان الضمير، وكان يقول إن الروحانيين كانوا يتميزون بالرغبة في الله. وبجانبه يضع المؤرخون دائماً رابعة العدوية وهي شاعرة الحب الإلهي. ويحكي عنها أنها كانت تعزف المزممار بمهارة وربما كانت مغنية، ويتحدثون عن تحولها، والقليل الذي نعرفه عنها هو أشعارها الروحية عن حب الله، والتي كانت تستخدم فيها لغة المحبة التي وصفت بأنها جريئة.

أ- ذو النون المصري:

في الحقيقة فإن أول المتصوفة للكبار هو ذو النون [المتوفى عام ٨٥٦/٢٤٥]، ويُقال عنه إنه عمل بالكيمياء، وكان ساحراً، وينسبون إليه معرفة كتابات اللغات القديمة، وربما تكون الهيروغليفية. وقد طورد بسبب أفكاره الروحية الجريئة، ولقد أثر فكره في (الحكيم) الترمذي والجنيد (وبطريقة ما كان تلميذاً له) والحلاج والخرّاز [مات عام ٨٩٩/٢٨٦]. وفي الغرب دخل فكره عبر مدرسة ابن مسرة والذي كان له فيها تأثير كبير. وتُسبب إليه بعض القصاصد الصوفية ذات القيمة الأدبية الكبرى، و"رسالة في محبة الله". وفكره الصوفي يؤكد كثيراً على فكرة السعادة الداخلية التي تحتوى عليها الصلاة الروحية، وبهذه الصلاة يتوغل المبتدئ في مجالات سماوية وهي التي تمثل جنة العارفين في الدنيا، وهناك يرتقون وينعمون بالمعرفة الحدسية من الله، وهي اسمى المعارف.

ب- أبو يزيد البسطامي:

أبوزيد طيفور بن عيسى بن سوراشان البسطامي (٥) هو واحد من أوائل المتصوفة المشرقيين وقد كان له جهد شخصي متميز. وعلى الرغم من أنه لم يبق أي كتاب من الكتب التي تُنسب إليه، فإننا نعرف عنه أنه كان يعيش حياة روحية عميقة، وكان يعتمد في ممارسته الزهدية على معرفة معقدة جداً. ومن بين تلاميذه

يُنكر أبناء أخوته: أبو موسى عيسى بن آدم، وأبو موسى الديبلي، وأبو إسحاق بن حاراني وأحمد بن خيزاية، ويبدو أن أول المذكورين هو الذي تربي على يديه الجنيد في البداية ودرس له "الشطحات" الروحية للبسطامي.

وكان أبو يزيد البسطامي يعبر عن عقيدته الصوفية على شكل روايات (حكايات) وأقوال تتضمن [شطحات] تشير إلى معرفة ما بالفكر الأفلاطوني الحديث. وتبعًا لآرائه، فإن الذات تظهر في ثلاثة أشكال: شكل أول خاص بضمير المتكلم ويعرف بـ "الأنائية"، وشكل ثان خاص بضمير المخاطب ويعرف بـ "الأنائية"، وشكل ثالث خاص بضمير الغائب "الهوائية". حيث الأولى هي الذاتية، والثانية هي التغير، والثالثة هي الذات في نفسها. وانطلاقًا من الذاتية - عندما توضع في مقابل التغير - يبلغ إلى المنتهى في شكل كينونة تشبه الذات الإلهية. أي أن ما هو إنساني وما هو إلهي يتحدان من خلال فعل حب متبادل يتجاوز أي حب إنساني بما في ذلك العبادة نفسها. عندما يقترب الله من الصوفي، يبقى الصوفي منفصلًا عن كل ما يحيط به إلا الذات الإلهية، ويتمتع بنور علوي. في هذه الحالة النورانية يظهر السر الإلهي الذي هو الهوائية، والتي تشتمل على الذات الإنسانية نفسها. إن الضوء، والقوة والإرادة والفكر الإنساني تتلاشى في النور الإلهي، والإرادة الإلهية. نحن لا نرى الله بعيون الجسد وإنما بـ "عين الحقيقة"، ونراه بشكل ما، بحيث لا يكون هو الله ولا يكون غير الله، وإنما حقيقة نورانية خالدة يبقى فيها كل شيء بدون حد أو تحديد.

ج - الجنيد:

إن المصنف الأول والأكبر للتصوف الأول المشرقي هو أبو القاسم بن محمد بن الجنيد القواريري، رئيس مدرسة بغداد للتصوف التي عاش ومات فيها (توفي عام ٢٩٧/٩١٠). وقد أطلق عليه "سيد الطائفة"، بمعنى معلم طائفة الصوفية، وكان تأثيره معتبرًا سواء في التصوف الإسلامي المشرقي أو في تصوف الأندلس. ولقد بقي لنا أكثر من اثني عشر كتابًا من مؤلفاته، ومن بين تلك الكتب مراسلات له مع

صوفيين آخرين، ومن هذه الكتب يجب أن نذكر "كتاب التوحيد"، و "كتاب الفناء"، و"دعوة الأرواح" و "آداب المفتقر إلى الله".

ولقد عرّف الجنيد جزءًا كبيرًا من المصطلحات الصوفية وبخاصة المفاهيم الخاصة بالارتقاء الصوفى مثل "الصدق" [الحقيقة الحقّة]، و"الإخلاص" [حاجة روحية]. و"العبادة" [عبادة الله القائمة على الحب]. وحاول أن يضع توازنًا ما بين الشريعة والجوهر الحقيقي للدين؛ فالأولى تعتمد على التطبيق الاجتماعى للوحى النبوى، أما الثانية فلها قيمة روحية دائمة. وبالتالي، فقد رفض الجنيد موقف المتصوفة المتطرفين الذين كانوا يعتبرون أن الشريعة ليس لها معنى بالنسبة للمتصوفة^(١) عندما يبلغون الدرجات العليا من الاتحاد(الوصل) مع الله. إن جوهر عملية الارتقاء الصوفى كانت تكمن فى تجربة الانجذاب والوجد بتأثير تجليات الوجدانية الإلهية المطلقة. والصوفى الحقيقى هو الذى يعيش فى ذاته حالة وحدة ووجدانية الله.

د- الحكيم الترمذى:

إن عملية التصنيف الصوفية للجنيد تبدو أيضًا فى الصوفى الإيرانى أبو عبد الله بن محمد بن على الحسن المعروف بالحكيم الترمذى. ونعرف فقط من حياته أنه ولد فى ترمذ [ترمز هو الشكل العربى]، ودراساته فى نيسابور. وقد وصلت إلينا سيرته الذاتية الروحية والعديد من الكتب، من بينها "كتاب خاتم الأولياء"، ويشرح الترمذى الاتحاد(الوصل) الصوفى بنفس شروح الجنيد، ولكنه يبين أن إمكانية الارتقاء للوصول إلى الاتحاد(الوصل) يكون طبقًا لما تعنيه الرسالة النبوية. وبالنسبة لعامة المؤمنين، وبالتالي لنجاتهم، يكفى شهادة الإيمان [لا إله إلا الله]، والتى تمثل الرسالة النبوية العامة [ولاية العامة]، لكن المؤمنين الذين يرغبون فى الوصول إلى مودة الله، فلكى يتصلوا به؛ يجب أن يفهموا الرسالة النبوية المخصصة بالخواص [ولاية الخاصة]، وهى التى تقدم الوصل القائم على الوجد.

(١) هى مقالة يراد بها عند فريق من المنتسبين للتصوف إسقاط التكاليف الشرعية عن الواصلين أو الأولياء وقد هاجمها الجنيد هجومًا شديدًا. (د. مذكور)

وبهذا المعنى فإن الولاية تتجاوز حدود رسائل الأنبياء، حيث تستمر بعد ختم النبوة من خلال المحبين لله.

هـ - الحلاج:

تمثلت قمة الحركة الصوفية الشرقية في "أبي عبد الله الحسين بن منصور الحلاج"، الذي ولد في تور [محافظة فارس] في جنوب غرب إيران، في عام ٨٥٨/٢٤٤، ويُقال إنه كان حفيذاً لمزدكي. وقد بدأ في طريقه الصوفي على يد سهل التستري الذي عاش معه في البصرة. وفي عام ٨٧٦/٢٦٢ ذهب إلى بغداد حيث درس مع عمرو بن عثمان المكي. في عام ٨٧٨/٢٦٤، درس على يد الجنيد أرقى درجات الحياة الروحية، حيث نال شرف الحصول على خرقه الصوفية على يد الجنيد. ونحو عام ٨٩٥/٢٨٢، وعندما عاد إلى مكة، ابتعد عن الجنيد وعن غيره من مشايخ التصوف وعن عامة رجال العقيدة. ولقد ترك الحلاج ثوب التصوف، وكذلك المعنى الباطني للتصوف وبدأ في دعوة عامة المسلمين، وبصورة خاصة في الولايات الإيرانية، إلى عقيدة الاتحاد الوجدي. بعد ذلك بخمس سنوات ٩٠٢/٢٩١، عاد ليكرر الحج إلى مكة، وبعد عودته واصل جهده في الدعوة، ولم يعد إلى بغداد إلا بعد الرحلة الثالثة إلى المدينة المقدسة [٩٠٧/٢٩٤]. وبعد عودته [نحو عام ٩٠٩/٢٩٦] وصلت دعوته الصوفية إلى أعلى درجاتها.

وأهم شيء في دعوة الحلاج أنه كان قد بدأ يعلن بدون تحفظات أن الارتقاء الصوفي لم يكن شيئاً خاصاً للمختارين والخاصة، وإنما يمكن أن يكون لكل البشر، وأن نهايته ليست سوى الاتحاد الوجدي مع الله، وذلك للاتحاد بينهما في فعل متبادل للمحبة العلوية. إن هذا الموقف جرّ عليه العداء، سواء من عامة الصوفية أو من علماء العقيدة. أما الصوفية فعابوا عليه عدم حكمته وذلك عندما كشف الأسرار الصوفية لعامة المؤمنين، وأما علماء العقيدة فاتهموه بوحدة الوجود. ونظراً للعلاقة الخاصة بين العلماء والسلطة المدنية، فإن الصراع وصل إلى طريق مسدود. وهكذا، أصدر ابن داود الأصفهاني حكماً يعلن فيه بطلان دعوة الحلاج وخطورها

على المجتمع؛ وسجن في عام ٩٧٠/٣٠١، حيث عارض الوزير ابن عيسى قتله، وظل في السجن حوالي تسع سنين، وقد أسلم نفسه إلى حياة روحية عميقة. ومع ذلك، فإن أعداءه لم يغفروا له ذلك مطلقاً؛ وعندما عين حامد وزيراً، وكان عدواً للحلاج، استطاع هؤلاء الأعداء الحصول على حكم جديد للقاضي أبي عمر بن يوسف، وتم صلب الحلاج في ٢٤ من ذي القعدة عام ٣٠٩ الموافق ٢٧ من مارس عام ٩٢٢م.

إن فكر الحلاج يتمثل بشكل أساسي في عقيدة الاتحاد الوجدى مع الله من خلال الحب الشديد الخالص الذى ينتج عنه الوصل مع الله. والشئ المدهش في الحلاج هو عقيدته الروحية الخاصة بوجود الموهبة الصوفية لدى كل إنسان، مهما كان وضعه أو عقيدته الدينية، وتركه، ليس فقط للطريقة، وإنما لكل إشارة خارجية للتدين. وربما أجبرته ضرورات الدعوة الشعبية على استخدام لغة جريئة وذلك ليفهمه غير المبتدئين في المصطلحات الصوفية. لقد وصل الأمر بالحلاج إلى أن يقول "أنا الحق" والتي تعنى حرفياً "أنا الله"، على الرغم من أن المقصود بها هو التعبير عن شعور شطح عرفاني "teopatico"، مثلما قال أو نامونو بعد ذلك بقرون: "يؤمنى الله". إن سجنه وسلوكه فيه وقبوله الراضى للشهادة جعل منه، كما قال ماسينون، شهيد الإسلام الحقيقي والمعنى الحقيقي للدين. ومع ذلك، من المناسب ألا ننسى أن عقيدته الخاصة بالحب كانت عامة في بغداد في القرن العاشر الميلادى. وبالتحديد فالذى أصدر الحكم الأول ضد الحلاج هو محمد بن داود الأصفهاني [مات عام ٩١٠/٢٩٧]، هو مؤلف كتاب "الزهرة"، وهو تصنيف عن الحب الأفلاطوني العذرى - وكان قد ذاع في بغداد - والذي حول قبيلة بنى عذرة إلى أسطورة والتي من المفترض أن أفراداً منها كانوا قد ماتوا عشقاً وحباً.

٣- تصوف المخلصين في الحب:

أ- تطور صوفية المشرق:

بعد استشهاد الحلاج، بدأ التصوف المشرقي يبحث عن توازن صعب ما بين روحانية مفتوحة وبها قدر من الحسية البغدادية، على طريقة ابن داود، مليئة بنقاط الغموض، وأشكال أدبية متقنة وبين العمق الدينى للحب الإلهي على طريقة الحلاج.

وفى نهاية القرن الحادى عشر، تحدث أحمد الغزالى [١١٢٦/٥٢٠] عن الحب الخالص لله؛ وأن الاتحاد الوجدى هو عملية تعرف وتمثل عاطفى تقوم على المحبة المقصودة. والصوفى هو المحب الذى يتحول إلى غذاء للمحبيب، بحيث إن المحبوب يكون كريماً مع المحب فيمنحه أكثر مما يمكن أن يصل إليه المحب بمجهوده الشخصى أو الذاتى. إن الصوفى مثل الفراشة التى تتغذى على ضوء الشعلة، لكن إذا اقتربت كثيراً فإن شعلة المحبوب هى التى تشتعل فى المحب، الذى يتحول إلى شعلة صغيرة وإلى ضوء. وأحد تلاميذ أحمد الغزالى وهو عين القضاة الهمذانى [مات عام ١١٣١/٥٢٥] تقدم خطوة فى هذا الطريق وأعلن ضرورة الوصول إلى علم عام للحب الوجدى، يؤدى إلى "الاحتراق كما لو كان شعلة خالصة"، على طريقة الاستعارة التى كانت موضع إعجاب شديد من كل من القديسة تيريزا وسان جون دولاكرو. إن خطوة تلك الخطوة يؤكد لها استشهادها فى سن الثالثة والثلاثين.

ب- روزبهان البقلى:

على الرغم من استشهاد كل من الحلاج وعين القضاة، فقد قام روزبهان البقلى بالخطوة الثالثة نحو الربط بين الوجد الصوفى والوجد الإلهى (التمثل الوجدى لله والإنسان): إن الله هو الذى يتجلى عند ظهور الإنسان السماوى الذى يقدم الإنسانية على أنها سر النور الإلهى المتألق.

إن كتب وآراء روزبهان البقلى، الذى ولد فى باسا فى إقليم فارس، عام ١١٢٨/٥٢٢، ومات فى شیراز عام ١٢٠٩/٦٠٦، هى كتب رائعة (٦). وأول ميزة يتميز بها فكره هو استخدامه لمادة علمية صوفية مباشرة من مصادرها الأصلية: فبناء على طلب صديقه، كتب يوميات روحية جمع فيها تجاربه الوجدية. ومنذ طفولته كانت لديه مواهب صوفية فريدة، ولم تكن تعتمد على أية بنية هيكلية نظرية، وفى تجاربه رأى هيئات وطلعات جميلة وعذبة، حيث رأى ملائكة وأنبياء وأولياء. وعندما بلغ من العمر خمسة عشر عاماً ترك منزله عندما رأى فى رؤيا رائعة درجته داخل المقامات الصوفية. بعد ذلك توالى وتعاقت عليه الرؤى:

تأملات ملائكية قادتته إلى مقامات عليا لم يتجاوزها - كما يقول هو- إلا على بن أبي طالب، حيث رأى مخلوقات جميلة وفاتنة بشكل غير عادي، وألحانا سماوية، ومناظر وورودا، ومناظر عديدة للسحر وقد كساه اللون الأحمر، لأن هذا اللون له معنى وجدى خاص. هذه الرؤى توجت بلاقائه مع النبي الخضر، وهو الذي علم موسى، والذي أوصل روزبهان إلى الدرجة الخاصة بالأبدال السبعة، وهي قمة المقامات التي تحيط القطب الذي هو الإمام المستر.

ج- عملية الخلق كدليل على الحجاب:

وبغض النظر عن اللغة الغنائية الجميلة لمؤلفات روزبهان، فإن قيمتها تكمن في عرض المقامات المتتابعة والاختبارات المتتالية التي تمثل عملية الارتقاء الروحي من خلال جدلية الحب وذلك بواسطة التجلي الإلهي حتى الوصول إلى المعنى الحقيقي للوحدانية الإلهية الباطنية. إن أول هذه المقامات تتمثل في اختبار الحجاب. فالحقيقة الجوهرية أو الكنز المخفي [المستر] يتمثل في الجوهر المحجوب؛ الذي وجد العالم لكي يكشفه ومن خلال ذلك يمكن أن يعرف الله بين مخلوقاته ومخلوقاته يعرفونه.

إن التجديد الرئيسي لروزبهان يكمن في استخدام ما يطلق عليه هو الروح بدلا من العقل الأول أو السر الأزلي، والتي تمثل للتجلي الإلهي الأول العظيم. ومن خلال هذه الروح تستمد الجواهر الفردية للروحانية - السابقة على الوجود الأرضي preternales - لكل الكائنات بقاءها، وهي الأرواح المقدسة التي يقوم الوضع الخاص بذاتها على التعاقب الأنطولوجي، على الرغم من أن ذلك الوضع لا يتمتع بإمكانية الاستمرار الزماني. وكل واحدة من هذه النوات تتصرف كما لو كانت عينا منكبنة ومنهمكة تماما في تأمل النور الذي منحها ذاتها. عندئذ يظهر الحجاب الأول: حيث يغار الله من ذاته، فلم يعد هو المشاهد الوحيد لذاته، فهناك شاهد ثانٍ من خارجه. فالله يجب أن يعود لأن يكون مالكا لذاته، ولهذا يتحاشى أن تتأمله الروح، وبالتالي، فإن الكائنات تتأمل نفسها. وتمثل رؤية المخلوق لذاته الحجاب الثاني. والله يحب أن يعرف من خلال شاهد، ولكن ذلك الشاهد لا يمكن أن يكون إلا هو، ولهذا فإنه

يظهر كانبثاق خالص للجمال، محدثاً العالم غير المرئى (عالم الغيب)، عالم السر، وآدم السماوى، والعوالم الطارئة بما فى ذلك العوالم الإنسانية الصغيرة. وعندما يعود الإنسان للتعرف على طريق الارتقاء انطلاقاً من حواسه ووصولاً إلى الله، فإن ما يفعله هو الذهاب جرياً، حجاباً بعد حجاب، حتى يقطع الحجب الستين.

إن عملية الخلق ليس لها هدف إلا اختبار الحجاب الذى تتحدر فيه الأرواح المقدسة إلى الوضع الأرضى المؤقت وذلك لتتجح فى الاختبار وتعود منتصرة. ولهذا سيجب على الصوفى أن يصل إلى معرفة ذاته، فى شكل ذات لا تكون شيئاً آخر إلا رؤية الله متأملاً ذاته. والذات التى فى حالة وجد ليس لها جوهر (حقيقة) إلا كونها الشاهد الذى من خلاله يعطى الله دليلاً على ذاته نفسها، وبهذا الشكل فإن ما كان حجاباً يتحول إلى مرآة. إن أفعال عملية الخلق تمثل تجليات إلهية كانت تأملاتها سبباً فى خلق كل الذوات، بدءاً من حملة العرش حتى آدم، وهو عين الأمة (الجماعة). وهكذا فإن عملية الخلق ليست هدفاً وإنما هى عضو وظيفته التأمل والتجلى، ولا تكون شيئاً غير الله.

هل يمكن أن يذهب روزبهان إلى أبعد من ذلك؟ إن المحاولة تمثل جنوناً: الرغبة المشتعلة فى ما لا يمكن الوصول إليه. بعد عملية الخلق، بقى الله متأملاً لذاته، بل وأكثر من ذلك، يمكن أن نقول إن الله لديه خشية من عالم خارج عنه، ولكن الله يواصل من خلال أعين غير مباشرة تأمل العالم والعالم يتعلق بالله، تلك الأعين التى من خلالها يرعى الله العالم ويعتنى به.

"إن الله فى الأرض ثلاثمائة عين، وتتوافق قلوبها مع أربعين قلباً لآدم، والقلوب التى تشبه موسى عددها سبعة، والقلوب التى تشبه قلب جبريل منها عددها ثلاثة، أما القلوب الخاصة بتلك العيون وتشبه قلب كل من ميكائيل وإسرافيل فعددها واحد."

ومن الممكن أن يجهل البشر ذلك، وبالفعل فإن أغلب البشر لا يعرفون تلك العيون، ولكن بفضلها يستمر العالم. إن دورها لا يتمثل فى ضمان الوضع الاجتماعى للبشرية، وإنما هو ضمان لنجاة الكون. والصوفى يعرف الله من خلال نظر الله

وليس من خلال نظرتة هو، والتي من خلالها يعرفه الله. إن هوية الرؤية هي السر الباطني للرؤى التي تحدث من خلال التجلي الرباني والتي تقود الإنسان إلى أعلى المقامات؛ واختبار الحجاب لا يمثل النصر النهائي.

د- الارتقاء الصوفي:

إن الجوهر الإلهي يتمثل في الاستحالة المطلقة للوصول إليه. وكل درجة من الخلق الانبثاقي الإلهي يجب أن تتغلب على الحجاب الخاص بها: الملك يجب أن يتغلب على الحجاب الملكي، والنبى على الحجاب النبوى. وأيضاً فإن كل مقام فى المرتقى الإلهي يتم الوصول إليه من خلال الانتصار والتغلب وتجاوز حجاب ما، وهو الذى يبدو من خلال عملية التجلي الخاصة به، وذلك حتى لا نقع فى غواية الإقامة فى حالة سكون ونقول مرة بعد مرة: "يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك...". إن اجتياز اختبار بعد اختبار يظهر الرغبة والإرادة فى عدم الخضوع أمام استحالة الوصول، أو استحالة الانتظار. وبهذه الطريقة فإن روزبهان يشرح عملية الارتقاء الصوفية من خلال "المقامات"، و"الأحوال" و"المكاشفات". روزبهان يحل الرمزية الباطنية بدءاً من الكعبة إلى معراج النبى، ومروراً بالعالم الملائكى: ملائكة الروح، وملائكة آخرون، وأولياء، وأصحاب جلال وأصحاب جمال. ويبدو رؤساء الملائكة جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل كما لو كانوا فتياناً مبهرين. ويسمع صوت محمد، وبعد ذلك آدم ونوح، وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء. لقد جعله موسى يتذوق التوراة وداود الزبور وعيسى الإنجيل ومحمد القرآن، وآدم أسماء الله الحسنى حتى الوصول إلى صفات الجلال والجمال، تحت تأثير أكثر الأشياء جمالا على الإطلاق. وبهذه الطريقة يبدأ فى تعلم سر التوحيد الباطنى: وهو أن يكون رفيقاً أزلياً، وهو ما يسمح بعملية الاتحاد (الوصل) بما هو واحد وذلك مع السعادة الحادثة من تحوله إلى اثنين. وهذا هو سر الأسرار.

إن الارتقاء فى هذه الرؤى يمكن أن يتحقق فقط من خلال جدلية الحب، والتي من خلالها تحل مشكلة طبيعة المحب والمحبوب، والمتأمل والمتأمل،

والشاهد والمشهود. ولقد وضع روزبهان هذه الجدلية فى أجمل كتبه "عبر العاشقين". إن الله هو الحب، والمحبة والمحبوب، ولهذا قال: "ابحث عنى فى مقام الحب الصوفى". لكن هذا لا يعنى حبا مختلفاً عن (العشق) فمن خلال الحب الإنسانى فقط يمكن أن نفهم قاعدة الحب الإلهى. ويشير إلى هذا روزبهان: "بعبون القلب كنت أتأمل الجمال غير المخلوق، وبعبون العقل كنت أفهم السر الباطنى للتجليات الإلهية"، حيث تمثل الجانب الشكلى لجوهر الظاهرة الإلهية وذلك فى تجليها كجمال. إن ما هو فاتن يكون كذلك بسبب جوهره المقدس؛ وإن تأثير النور أمام ما هو جميل لا يكون شعوراً فردياً مطلقاً، غريباً عن الطبيعة العامة للوضع البشرى بل على العكس هو المبدأ الأساسى لسر الحالة البشرية.

هـ - الله هو الحب:

إن ما هو إلهى يتمثل فى أن نحب؛ وذات الله هى الحب، إذن فماذا يحب الصوفى؟ إن الله نعرفه فقط لأنه أراد أن يظهر من خلال النبوة التى لا تتحصر فى وضع إقامة الشريعة الدينية، وإنما تشمل أيضاً الدعوة إلى دين الحب الجميل، وهذا هو ما يحبه الصوفى. إن الأساس الميتافيزيقى لفكر روزبهان يتكون من التحول الذى حدث فى تصور العشاق، ونظامه الجدلى، ورمزية علاقة الحب بين الشاهد الأزلى والعروس الأزلية. وإن عملية تحقيقه تتطلب أن يجوب المرتقيات السبع:

- ١- مرتقى عملية الخلق كمظهر للتجلي الإلهى، ٢ - مرتقى التجسد الإلهى فى الجمال الإنسانى، ٣- مرتقى محمد كنموذج لنبى الوحي الصوفى الخاص بالجمال والحب، ٤- مرتقى تحول الصوفى إلى مرآة ربانية، ٥- مرتقى شخصية المتأمل والمتأمل، ٦- مرتقى التحول من الحب الميتافيزيقى إلى الحب الأساسى؛ ٧- ومرتقى تجربة السر الباطنى للتوحيد الباطنى: الله هو حب ومحبة ومحبوب.

إن ثمرة صعود المرتقيات السبع هى الجنة، والتى لن يصل إليها إلا الذين يموتون حبا، فالموت لا يمثل إلا قفزة من الغاية الإنسانية إلى الغاية الإلهية.

ويشرح روزبهان ذلك بطريقة مجازية من خلال التفسير الصوفي لقصة حب "مجنون ليلي"، بمعنى أنه مرآة الله والتي فيها يتم تأمل الله نفسه وذلك في نظرة المحب لمحبيبته.

و - دين الحب:

تبعًا للرؤية العقيدية الشيعية للكون فإن روزبهان يجعل دين الحب ينطلق من التأمل الوجدى للأرواح المقدسة السماوية الأزلية الموجودة قبل الزمن. وهكذا توجد ثلاثة أنواع من التأمل الخاص بالرؤيا:

"واحدة منها سابقة على مرحلة الحياة الأرضية، وقد كانت للأرواح الموجودة قبل وجود الأجسام المادية... [الثانية هي الخاصة] بكل أولئك الذين تحت سلطان الانفعال العاطفى عبّروا من خلال شطحات وتجاوزات بدون أن يكون بينهم من لم يرغب فى الرؤيا أو أن يرى الله، وفى اجتماعاتهم كرروا ورددوا كلهم نفس لغة الحب: لقد رأيت ربي فى أفضل صورة... [الأخيرة أو..] الثالثة للرؤيا العليا تحدث فى قمة الوجود الصوفى الفائق، عندما تتحول الروح والجسد إلى شيء واحد، ويحدث ما يمثل قمة الحب".

إن الباطنية الصوفية العميقة والقيمة الأدبية لكتاب "عبر العاشقين" لا تسمح بترتيب واضح لدرجات مرتقى للحب. ولقد لخص هـ. كوربان H. CORBIN هذه الدرجات فى ست مجموعات، ليست دائمًا محددة المعالم بوضوح: أ- حول العملية الضرورية للحب والتأثيرات التى تنتج عنه، ب- العملية التربوية التى تبدأ فى الحب، ج- هبوط الحب وجعل ذلك مقامًا، د- طريق الحب فى قلب المخلص للحب، هـ - مراحل الارتقاء من الحب الإنسانى إلى الإلهى، و- الحب الكامل.

وقد ذكر روزبهان اثنى عشر مقامًا صوفيًا: الولاية، التأمل للواعى، الخوف، الرجاء، التجربة الوجدية، الذهول، القرب، الكشف الداخلى، الرؤيا، الرغبة المشتعلة، الحب الكامل.

وفى النهاية، فإن المخلص للحب هو الفارس الصوفى المتجول. لقد كتب روزبهان: "اسأل أولئك الذين يعرفون سلطان الجزع القاسى، الذين يقرأون

وَيَقْرَأُونَ نَصَ الْكَآبَةِ؛ عِنْدئِذٍ سَتَفْهَمُ إِلَى أَى مَدَى كَانَتْ رَجُولَةٌ وَشَجَاعَةٌ ذَلِكَ الْفَارِسُ
الرُّوحَى [السَّائِر] فِي طَرِيقِ الْحُبِّ، وَمَعَانَاةُ هَذَا الْقَلْبِ الْحَزِينِ فِي وَسْطِ مَلُوكِ
الْمَعْرِفَةِ". (٧)

٤ - التّقديم المعرفى ذو الطابع الباطنى:

إن الباطنية فى العالم الإسلامى لا يمكن أن تتحصّر فى الباطنية الشيعية،
لأن بعض مصادر أشكال ومنهج الباطنية كان مصدرها ثقافات سابقة وتمّ إضفاء
شكل معارف غيبية وسرية عليها. والتوازن بين الأشكال العقلية والمنطقية والباطنية
للمعرفة لم يصل مطلقاً إلى الاستقرار؛ لكن لا يوجد أدنى شك فى تدهور الباطنية
فى القرون الوسطى. إن المعرفة القديمة كانت تميل إلى معرفة كل الأشياء، لم يكن
يكفيها قياس الإيقاع الحركى للأفلاك والأحوال المناخية، ولا اكتشاف الأشياء وترتيب
الحروف والكلمات، وإنما كانت تبحث عن المعنى الحقيقى لتوافق النجوم، وكذلك
طبيعة وخصائص الأشياء، وعلامات الحروف وبنية الكلمات. كل هذه العناصر كان
لها شكل خاص (صياغة) فى علم النجوم والحساب والجبر والكيمياء وعلم الأحرف
الأبجدية.

أ- العلوم الهرمسية العربية:

إن أحد الأشكال الإسلامية للمعرفة الباطنية، والتي ورثها المسلمون منذ
القدم، تتمثل فى الهرمسية. والمعرفة التى كانت فى العادة تسمى بالسكندرية كانت
قد استوعبت معارف هرمس الإغريقى، والإله المصرى توت. إن المؤلفات الهرمسية
للقديمة كانت مهمة جداً وكانت من بين كتبه الكبرى والمهمة Hermes Trimegistos وقد
انتشر بسرعة وبشكل كبير فى العالم الإسلامى، وربما ساعد على ذلك الصياغات
الشعبية المزديكية، والماتوية. وبالنسبة للماتويين فإن هرمس كان أحد الأنبياء الخمسة
العظام الذين سبقوا مانى. وصابئة حران يدعون أنهم ينحدرون من هرمس وأجاثو
دايمون Agathodaimon. ولقد كتب ثابت بن قرة [مات عام ٩٠٦/٢٨٨] كتاباً

بالسريانية عن "هيئات هرمس"، ثم بعد ذلك ترجمه إلى العربية. أما الشيعة فقد جعلوا من بين أنواع النبوة، النبوة الهرمسية، فربما كان هرمس نبيا خاصا، وأن صعود هرمس إلى السماء كان يسهل الصعود إلى الله؛ وذلك في حالة عدم اعتباره نبيا كاملا. وليس فقط داخل الشيعة المطلقة يمكن البحث عن أثر هرمس، فإن الكندي كان قد عرف العلوم الهرمسية، ولقد كتب تلميذه السرخسي كتابا عن الصابئة وبه وثائق عن دينهم حتى القرن العاشر، حيث إن الرئيس الأخير للصابئة حكيم بن عيسى بن مروان مات عام ٩٤٤/٣٣٣.

ولقد تطورت علوم هرمس الإسلامية تطورا كبيرا حيث اشتملت على:

١- علم هرمس القديم، وهي مجموعة كتب منسوبة إلى هرمس وتلميذه: أوستانيس وزوسيم Zosimo، Ostanos، وبخاصة أنه كان مرفقا بها ترجمات معقدة جدا مثل كتاب "كتاب الصديق" وكتاب "كراتيس" KRATES

٢- كتب علمية تم إضفاء الشكل الهرمسي عليها مثل الكتب الحقيقية أو المفترضة لابن وحشية وكتاب "الزراعة النبطية" لأبي طالب أحمد بن الزيات [الذي مات عام ٩٥١/٣٤٠]

٣- كتاب "سر الخلق"، وينسب إلى أبولونيوس دي تيانا Apolonio de Tyana، والذي من المحتمل أن يكون قد كتب في عهد الخليفة العباسي المأمون.

٤- كتاب "الكنوز" الذي كتبه طبيب نسطوري في البلاط العباسي ويدعى جوب (أيوب الاديبي) دي أديسا.

٥- كتاب "غاية الحكيم"، أو "المجريطي المزيف" حيث خلط بين مفكرين أندلسيين وهما أبو القاسم مسلمة المجريطي ومسلمة المجريطي وتم اعتبارهما مفكرا واحدا.

ب- كتب جابر بن حيان:

إن المؤلفات التي تتكون منها مجموعة الكتب المنسوبة لجابر بن حيان معقدة للغاية، ولكنها تقع داخل الإطار الهرمسي ودخل محيط الكتب شبه العلمية للأفلاطونية

الحديثة. والجهود البحثية لباول كراوس Paul Kraus بينت مصادرهما العلمية وبنيتها الأفلاطونية الحديثة، وطابعها من حيث كونها أشكالا شبه باطنية. ومن الصعب أن نلخص في سطور قليلة إشكالية هذه المجموعة. ومن الصعب جدا بكل تأكيد نفى الوجود الحقيقي لجابر بن حيان الذي من الضروري أن يكون قد عاش في القرن الثامن الميلادي، لكن لا يمكن أن ننسب إليه أغلب كتب هذه المجموعة، وبخاصة كتب الجزء الأساسي، التي تطورت حولها المجموعة الحالية، التي يعود تأليفها إلى القرن التاسع والعاشر، حيث تشتمل على كتب بها قدر متوسط من التقنية، وأخرى بها قدر كبير من الباطنية، على الرغم من أننا إذا أخذنا في اعتبارنا المحتوى فإنه لا يوجد فرق واضح. أيضا لا يوجد معنى للجلد حول ما إذا كانت المجموعة تقريبا مجموعة شيعية أم لا. وإذا صدقنا السيرة التي أخذها الكيميائي الجلدكي من المجموعة فإن جابر بن حيان كان عالما كيميائيا شيعيا وتلميذا للإمام السادس جعفر وحليفا للإمام السابع الرضا. وإذا قبلنا إسقاطات الأيديولوجية الإسماعيلية، فإن جابرا كان نموذجا للإسماعيلية. وإذا أخذنا في اعتبارنا نصوص المجموعة فإن كل الاحتمالات تبدو ممكنة. وباختصار، فقد تحول جابر إلى أسطورة مثل آخرين كثيرين.

والنظرية الأساسية لمجموعة جابر هي نظرية "الميزان"، والتي لها جانبان مختلفان بشكل جذري، لكنهما يتكاملان. فمن ناحية، هي محاولة وضع أسس تقوم على الناحية الكمية لعلوم الطبيعة، وذلك داخل الظروف الاجتماعية للعالم في العصور الوسطى، ومن ناحية أخرى، فهي عبارة عن (رؤية) لمفهوم باطني للكون. إنها عبارة عن معرفة تامة ومتقنة ترغب في شرح تغير العالم الأرضي، وكذلك حركات النجوم. وهكذا، فهناك موازين لمعرفة وزن المعادن والنباتات والحيوانات والصفات الطبيعية الأربعة، وكذلك حتى الألب، وأيضا للنجوم والأفلاك السماوية، والشكل والطبيعة وروح العالم والعقل السماوي. وأن ما يكشفه أو يكتشفه الميزان هو التوازن بين المظهر المعلن [ما هو خارجي] والحقيقة المستترة [ما هو باطني]. وقياس طبائع الأشياء، لونها وبروتتها، ورطوبتها، وجفافها، وهو ما يعنى

تحديد كمية جزء روح العالم التي نزلت في تلك المادة والتي تحتفظ بها المادة في داخلها. وهذا يفترض أن روح العالم لها شوق إلى العناصر.

وتبعًا لـ "كتاب ميدان العقل"، فإن تحول الأجسام، وهو مبدأ علم الكيمياء، هو مظهر لعملية التحول الخفية لروح العالم، وإن العمليات الكيميائية لها ناحيتان إحداها مادية والأخرى نفسية؛ وإن تغير ما هو عملي ومادي في المادة الحقيقية المحددة يرمز إلى المراحل المتتالية لعودة روح العالم إلى ذاتها. ومجموعة جابر مليئة بالقياسات المعقدة جدًا ومعبّر عنها بلوغريّمات معقدة بشكل لانتهائي، والتي ربما كان لها معنى كمي [أن إثبات العكس قد يثير الغضب بشكل كبير]، ولكن قبل أي شيء هي تعبير عن Mathesis عالمي (كلي) لوغاريتمي، يمثل القوة للروحانية أو جزء الطاقة الخاص بروح العالم للداخل في العناصر والأجسام الطبيعية. وأن ما يحرره الكيميائي هي عناصر مادية، لكن ما يهيمه ليس الأشياء في ذاتها، وإنما ما تمثله: تحرير الطبيعيات للوصول إلى تحرير النفس.

أحد موازين مجموعة جابر هو ميزان الحروف وله معنى خاص. ويُنسب إلى جابر أنه كان قد أكد أن ذلك سيكون أدق الموازين، ومعه نعود إلى علم الحروف والذي ظهر مع الغنوصيين وبالتحديد عند مارقيون، وفي النموذج الشيعي الغنوصي لـ "المغيرة"^(١)، وفي الكابالاه اليهودية. وكذلك، يُنسب ذلك العلم للإمام المبجل السادس جعفر، وأن متابعه ذلك ستكون طويلة وستصل إلى الفلاسفة [ابن سينا] والمتصوفة [ابن عربي]. وفي "كتاب المجيد" يوجد تحليل صعب ولكنه طريف ورمزي لثلاثة حروف من الأبجدية: العين والميم والسين، والذي سنجده أيضًا لدى بعض الشيعة، فالشيعة ينظمونها على النحو التالي: عين وسين وميم [إمام وحجة ونبي مرسل]، أما الفاطمية والاثنا عشرية فيرتّبونها: [ميم، وعين، وسين] [نبي مرسل، وإمام وحجة]. ونظام المجموعة له أيضًا معنى خاص: فالعين ترمز إلى الصامت (الإمام)، والميم تشير إلى النبي المرسل، محمد، والسين سلمان [الحجة]. (٨)

(١) هو المغيرة بن سعيد العجلي، انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٣٨ - ٢٤٢. (د. مذكور)

٥ - باطنية علم النحو:

لقد كان لكل من فكر علم النحو وعلم الحروف أيضًا دور بارز في الباطنية الإسلامية. وعلم النحو والنحاة العرب كان لهما مصدر مزدوج: الإغريق والشرقي. وعلم النحو عادة يوجز في طريقتين رئيسيتين، مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة. والأولى تُعد وريثة لمدرسة علم الصرف الإغريق في الإسكندرية، والثانية وريثة للمدرسة المخالفة للقياس في بيرجامو Pergamo. لكن تلك الموارد تعتبر نسبية لثلاثة أسباب رئيسية:

- ١- التأثير الكبير الذي سجلته عملية تحويل الغنوصية والمانوية إلى أساطير، وقد كان لتلك الأساطير أهمية كبيرة في المدارس السورية والفارسية.
- ٢- وجود فروق كبيرة من ناحية البنية التركيبية بين اللغات الهندو-أوروبية واللغات السامية (ومنها العربية)
- ٣- بسبب الدور الذي كان يجب أن يقوم بها النحو في تفسير القرآن والأحاديث.

كانت مدرسة البصرة تتبع بشكل أساسي أسلوب القياس، والنموذج النحوي الخاص بها هو الذي وصل حتى أيامنا هذه. وتمثل قوانين مدرسة البصرة شكلًا خاصًا من المنطق، حيث إنها هي نفسها قوانين الفكر. فاللغة تمثل صورة نظرية توضح المفاهيم والظواهر والأشياء. وبالتالي، فإن كل صوت (صوتيات)، وكل كلمة [صرف]، وكل جملة [نحو] تتعاضد فيما بينها بشكل قياسي في واقع الأشياء التي تسميها. وأن عمل النحوي يكمن في وضع العلاقات بين اللغة والفكر، والبنية النحوية والمنطق. (٩) ومن الصحيح أن تبقى بعض الظواهر بدون تفسير، وقد تم اعتبار هذه الحالات تمثل استثناءات، لكن ذلك لم يحول دون الحصول على أشكال أساسية نموذجية من موازين الصرف الخاصة بالبنية الهيكلية، وماعدا ذلك مشتق منها.

أما مدرسة الكوفة فلم تكن تأخذ بالقياس؛ وكانت القاعدة الواحدة الصالحة هي التراث والنقل، وأن المعنى النحوي كان يستند بصورة أساسية في وجود أصل سابق في التراث وهذا يمثل الضمان الوحيد لصحة المعنى اللغوي. وبقبول هذا

المبدأ، فإن أشكال وبنيات اللغة يمكن أن تنظم بشكل قياسي، لكن إذا كانت الكلمات التي لها أصل قياسي صحيحة وسليمة، فإن الأخرى التي لا تقبل أى نوع من التنظيم هي أيضاً صحيحة. ولا توجد قوانين عامة تقوم على الاستدلال أو تعتمد على ترتيب عقلاني، والحقيقة هي الأصوات سواء أكانت قابلة للتفسير أم لا، والكلمات سواء أكانت قياسية أم لا، والبنية النحوية سواء أكانت مطابقة للقوانين المنطقية أم لا. ومن هنا، ففي مقابل وحدة منظومة القواعد في مدرسة البصرة، فإن في مدرسة الكوفة لا يوجد نظام عام، وأن الجامع بين النحاة الذين ينتمون لهذه المدرسة هو قبولهم للاستخدام الواقعي للغة وسيؤدي ذلك إلى مواقف متناقضة بشكل حقيقي.

والمعنى (والمدلول) التقليدي والعام للقواعد النحوية لمدرسة الكوفة لا يختلف كثيراً، كما يمكن أن يفهم، عن النظام الرمزي لعلم الحروف. وحتى لو تم التأكيد بكل صورة على الجانب الغنوصي لعلم الحروف، فلا يجب أن ينسى أن مصادره البعيدة كانت كراتيلو Cratilo وطيماس Timeo الأفلاطونيين. وأول نظرية أفلاطونية للغة تم عرضها في الكراتيلو، وهو كتاب قريب الشبه من أيديولوجية ذلك الوقت الخاصة بالسفسطائيين وسقراط، وإلى حد ما يقترب من النموذج الرمزي. أما العرض الثاني فهو في طيماس، وعلى الرغم من أنه يقارن المقاطع بالعناصر المادية، فإنه يقوم على البحث عن نموذج يعيد إنتاج واقع الشيء، أو الظاهرة، وبالتالي الفكرة، لأن الواقع [الحقيقة] هو الفكرة. وإذا كان من خلال هذه المبادئ يقترب عالم اللغة المعاصر من الجفر [علم الحروف]، وإذا تجاوزنا كل المظهر الرائع للسرية الشكلية، ففي التو سننتبه إلى أن الأمر الأساسي هو عملية توفيق تبحث، مثلما الحال في أفلاطون، عن النموذج وهو اللغوى في هذه الحالة.

والخصوصيات التي تميز علم اللغة الباطني عن علم النحو والصرف تأتي من بنية اللغة العربية، وكذلك من الأشكال والطريقة المنهجية المستخدمة سواء في هذا النوع من القواعد أو نوع آخر؛ لكننا نعرف بعض الأمور التي تمثل جسوراً تربط بين الاثنين. وأول هذه الأمور يمكن أن يكون تأثير ابن المقفع، الذي تبعاً للمؤرخين العرب، كان مزدكياً ثم اعتنق الإسلام، ومن المحتمل أن يكون قد عرف كتباً عن القواعد النحوية وكتب المنطق البهلوية. وقد تعرف العالم النحوى الشهير

الخليل [مات عام ١٧٥/٧٩١] على ابن المقفع. ويمكن أن يكون ابن المقفع هو مصدر بعض الملاحظات التي تُنسب للخليل. وربما كان الثاني هو سيبويه وهو مؤلف إيراني [مات عام ١٦٩/٧٨٦]، ويُقال إنه كان تلميذاً للخليل وربما كان هو أول من قدم نظاماً نحويًا عربيًا كاملاً. والثالث هو الخط الباطني الذي ينطلق من مارقيون ويواصل مع المغيرة، ونتج عنه مؤلفات مثل: "أم الكتاب" أو مجموعة جابر التي ذكرناها سابقاً.

البنية الأساسية للغة العربية، بصفة أساسية، هي بنية ثلاثية، أي تتكون من ثلاثة حروف، أحدثت من الحروف أشكالاً توفيقية يمكن أن يتم تفسيرها باطنياً. ومن هنا فإن كتب علم الحروف تؤكد أنه من خلال معاني حروف جذر الكلمة ينتج معنى الأفعال [الأشكال اللفظية] والأشياء [مسميات]. والأحرف والأسماء يكونان من ناحية الاشتقاق قابلين للتحويل، فحروف الأبجدية ستكون عملية تجل للأسماء أو الواقع الشكلي السماوي، كما كان يحدث مع الحروف ع، م، س، بين الشيعة وكتب جابر، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وكل حرف في الأبجدية يشير إلى وظيفتين: الصوتية، والصرفية والنحوية، والباطنية، كلون من المشاركة في روح العالم والتي من خلالها، خلقت الأشياء وأسمائها. وهكذا فإن اللغة تعبر عن تناسق يشبه التناسق الخاص بالموسيقى: الترتيب السماوي الكلي ينتقل إلى الخلق. واللغات العديدة لا تنتج عن عملية توفيقية أو من خلال عملية عقلانية أو من خلال هيئات تصنعها، كما أنها ليست الوجه اللغوي لمنطق عملية التفكير، وإنما هي مركبات معقدة جوهرية تعرض علينا اشتقاقاتها السماوية، وبالإضافة إلى الاشتقاق النحوي يوجد اشتقاق أعلى [الاشتقاق الأكبر] وهو الذي يوجد بواسطة الباطنية الخاصة بكتب علم الحروف.

٦ - علم الرياضيات الباطني:

إن علم الحساب والهندسة والفلك بالإضافة إلى علم البصريات ونظرية الموسيقى تمثل الأجزاء الخمسة لعلم الرياضيات في العالم الإسلامي. وقد كتب عالم الرياضيات محمد بن يوسف الخوارزمي، الذي مات عام ٣٨٧/٩٩٧،

موسوعة تمهيدية للعلوم "مفاتيح العلوم" حيث درس في الجزء الأول علم العروض والنحو والعلوم الدينية الخاصة بالفقه، وعلم العقائد النظرى [علم الكلام] وعلوم الحديث. والجزء الثانى يحتوى على معارف المنطق والفلسفة والطب وعلم الحساب والهندسة والفلك والكيمياء. ويسير فكره تبعاً للأفلاطونية الحديثة القريبة من فكر الرازى، ولكن كما حدث مع هذا الأخير، فإن أجزاء (عناصر) مهمة لغوية ورياضية، والأجزاء الموجودة فى الجزء الخاص بالفلسفة يتم إضفاء شكل شبه باطنى عليها.

أ- البيرونى:

على الرغم من تكوينه العلمى المتميز وحبه للإحصاءات (الإمبريقية) التجريبية EMPIRICOS، التى ظهرت بجلاء فى نقده لابن سينا، وفى وصفه للهند، فإن أبا الريحان محمد بن البيرونى (١٠) لا يتخلّى فى كتابه فى الفلك عن علم النجوم، ويشرح تاريخ الإنسان من خلال النبوة الباطنية.

وقد روى البيرونى قصة فتح الهند بواسطة محمد الغزنوى من مصادرها الأصلية حيث كشف عن الوضع الاجتماعى والثقافى للإمبراطورية الجديدة التى يدخلها الإسلام، وفى المقام الثانى، يستخرج من الظاهرة المعيشة نتائج تحول جزءاً من كتابه إلى دراسة عن فلسفة التاريخ. ويعرض، فى النهاية، الأيديولوجيات الدينية والفلسفية فى الهند، مشيراً إلى أوجه التشابه بين الحكمة الهندية ومعارف العالم القديم ومعارف الإسلام. وفى هذا الجزء يلاحظ، وإن كان فى شكل معتدل، ميله إلى التشبيه (فى الصفات الإلهية). فبالنسبة للبيرونى توجد نقاط اتفاق منسجمة بين المعرفة الهندية والفلسفة الإغريقية الإسلامية (انطلاقاً من فهمه للأفلاطونية الحديثة، وذلك بعد تأثرها تقريباً بفيثاغورث) والروحانية الصوفية.

إن جداله مع ابن سينا يكشف لنا انشغاله الفلسفى، وكذلك ميله إلى التشبيه. والبيرونى كرجل عالم يكافح بكل إنصاف ضد ابن سينا. وتساوى شروحه الفلكية والجغرافية واللغوية والرياضية الشروح الخاصة بالمفكر المشرقى الكبير، وفى بعض النقاط يتفوق عليه، وفى كثير من النقاط فإن هذا التميز يأتى وبصورة خاصة

من الناحية التجريبية حيث يمكن أن نلاحظ حب البيروني للملاحظة الطبيعية المباشرة. وباسم هذه الملاحظة، ينتقد الجدلية التحليلية والقياسية التي كان يستعملها ابن سينا نظراً لتأثره الشديد بأرسطو. ولكن من أجل استبدال تلك الجدلية، فإنه يقترح فرضيات الرازي، الذي يشعر نحوه بإعجاب شديد لكونه مفكراً، وإن كان يرفض مفهومه الديني. وهذا المفهوم الديني يستبدله ويضع مكانه ما يمكن اعتباره فلسفة تاريخ تبدو ذات أصل تجريبي وذلك من الناحية الشكلية فقط، لكنها في الحقيقة مرتبطة بالغنوصية. ويعتقد أنه وجد الدليل التجريبي في الملاحظات الجيولوجية. فالأصل الرسوبي للأراضي التي هي الآن سهول وجبال، وكذلك الأخاديد التي توجد فيها، تبين أنه في فترات سابقة حدثت ظواهر طبيعية كبرى غيرت الشواطئ وحولتها إلى قارات وتركت بعض الأجزاء كالبهار والبحيرات في داخل الأرض اليابسة، وقد حدث نفس الشيء في التاريخ الاجتماعي للإنسان، الذي يتكرر بصورة دورية. بعد نهاية كل مرحلة فإن الإنسان ينتهي به الأمر إلى مادية حادة وإلى انحراف متزايد ومطرود يدمر الدورة الثقافية الخاصة بها. عندئذ يبعث الله نبياً جديداً يفتح دورة أخرى من التاريخ.

ب- الحسن بن الهيثم:

يظهر الاتجاه الباطني أيضاً لدى عالم الفيزياء والرياضيات الكبير "أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم" (١١)، والذي كان أول من استخدم فكرة أرسطو القديمة الخاصة بالأبراج السماوية في المفهوم الفلكي العلمي؛ وهذا الاستعمال له أهمية علمية وجدلية منطقية مهمة جداً. فكما هو معروف، فإن بطليموس TOLOMEO في الماجسطي Almagesto لا يعطي معنى محدداً لمفهوم الأبراج السماوية. وكان كل من أبي العباس الفرجاني [القرن التاسع] وأبي عبد الله محمد البتاني قد سارا على نهج بطليموس، حيث نظرا إلى الأبراج السماوية بشكل رياضي. حيث كانت بالنسبة لهما عبارة عن دوائر نموذجية تمثل من الناحية التصويرية الحركة العادية والدائرية للأجسام السماوية. لكن عالم الفلك الذي سبق ذكره ثابت بن قرة الحراني،

وكان غنوصيا من الصابئة، صاغ مفهومًا فيزيقيا للكون يشرح بشكل كامل، ومن خلال وجهة نظر منطقية، المفهوم الفلكي الرياضي الخاص بنظام بطليموس.

وكانت المشكلة تكمن في عدم التوافق بين نظريتي اللامركزية والدائرية، التي كانت تشرحها النظرية الفلكية لبطليموس ونظرية الطبقات المركزية المتجانسة حول الأرض لأرسطو. وكان بطليموس قد ترك جانبًا الفيزياء السماوية الواردة في كتاب De Coelo لأرسطو ووضع في مكانها نظرية فلكية فيزيائية تقوم على الطبيعة الخاصة للسطح السماوي. وبالتالي، ومع الأخذ في الاعتبار الدور الفريد الذي يشغله أرسطو في المعرفة الإسلامية في القرون الوسطى، فإن نظرية بطليموس الفلكية كان يجب أن يكون قد تم رفضها عالميًا (بصورة كلية). ونظرًا لأهمية هذه المشكلة، فإنها ستظهر مرة أخرى في الأندلس عندما أنشأ "البطروجي" نظامًا خاصًا مختلفًا عن النظام الخاص ببطليموس، والذي سيجد مدافعين عنه حتى بعد دخول القرن السادس عشر. والمشكلة إذن ليست علمية بحتة، كما اعتادت مراجع العلوم الإشارة إليها. فهي في حقيقتها مشكلة متعلقة برؤية كونية، كيف يُرى الكون؟ وما تصور أهل القرون الوسطى للعالم؟

فالعالم الإسلامي كان قد ربط - وما زال يربط - أفلاك النجوم مع العقول المحركة، وهذه مع الملائكة السماوية. ونظام التجانس المركزي لأرسطو كان يمكن استيعابه وفهمه، وبالفعل هذا ما حدث، من خلال (نظرية) توحيدية مركزية دينية مثل الإسلامية. إن اللامركزية الخاصة ببطليموس تفسد فقط النظام الملائكي المتمركز وتقدم تفسيرًا يقوم على عدم تجانس مركزي. وبالتالي، فإن آراء كل من ثابت بن قرّة وابن الهيثم كان لها مخاطرها. وفي الحالة الأولى فهي خاصة بصائب، أما في الحالة فقد كان مسلمًا ومع ذلك يتجرأ ويقترح وجود الطبقة التاسعة وهي التي تحيط بالأفلاك الأخرى [فلك الأفلاك]، وتخلو من أجسام نجومية، وتتحرك من الشرق إلى الغرب ومن خلال ذلك تربط ما بين مجموع الكون. وبالطبع، فإن هذه الطبقة ليست من اختراع ابن الهيثم، فهي تعود إلى الأفلاطونية الحديثة في الإسكندرية على يد سيمبليسيو Simplicio، وقد كانت سببًا في زيادة الخلاف حول نظرية التجانس المركزي الإسلامية. ومن هنا فإن الصدى الإيجابي يجب أن نبحت عنه في فكر النورانيين الإيرانيين.

ومن المناسب أن نتساءل إذا ما كان الذين قد وضعوا التطورات في البحث الإيراني الخاص بالملائكة قد اقتصروا على الاستفادة من الجدلية العلمية الخاصة لابن الهيثم؟، وهل انتحل ابن الهيثم نظام بطليموس والتصحيحات السكندرية التي طرأت عليه؟

إن الأمر ليس مجرد احتمال فحسب لأنه لسبب ما كان لابن الهيثم شهرته العلمية التي يستحقها، في علم البصريات، ونظريته الخاصة بالإدراك لا يمكن أن تقتصر على البعد الرياضي فقط. وبكل تأكيد ففي كتابه المشهور "رسم المناظر" *Perspectiva* يضع ابن الهيثم حلاً يفسر نقطة الانعكاس في مرآة مقعرة، عندما يُعرف نقطة الملاحظة، ومكان الشيء، لكن نظريته تعتمد على عملية فيزيائية لا يمكن أن تُنسب إلى الإدراك الحسي الخالص والبسيط. وهكذا، فمن خلال اعتماد روجيه بيكون Rogerio Bacon على ابن الهيثم، جعل علم البصريات أساساً للعلوم الطبيعية، وأيضاً حول الأشكال الهندسية إلى رموز. إن الباطنية موجودة، سواء في علم الفلك أو في علم البصريات الخاصين بابن الهيثم.

إن الاستمرار الطبيعي للاتجاه المشابه للأفلاطونية الحديثة العلمية يجب أن نبحث عنه لدى المفكرين الإيرانيين النورانيين وغيرهم. والجزء الأكبر منهم، ولأسباب جدلية منطقية وتعليمية، يجب أن ندرسهم بعد الفلاسفة. ومع ذلك فلأسباب خاصة بالترتيب من الناحية الزمانية، من المناسب أن نذكر هنا "شهمردان بن أبي الخير الرازي" والذي عاش في بداية القرن الثاني عشر في جرجان و "استاراباد". وكان فلكياً وفيزيائياً مهماً، وقد كتب سيرة ذاتية طويلة وظريفة عن جابر بن حيان المنحول؛ والكتاب الفلكي "روضة المنجمين"، وموسوعة عن العلوم الطبيعية "نزهة ناية" *Nuzha Name-I Alai i* مكتوبة باللغة الفارسية، ويوجد بها سيرة حياة جابر التي ذكرناها.

هوامش الفصل الرابع

(١) إن أى شكل دينى يقدم توازنًا صعبًا وغير متساو (متكافئ) بين وعى سبئى ووعى سليم بالحالة الإنسانية. وقد نسب هيغل للمسيحية أنها قد وصلت للذروة فى تبنى مفهوم يحمل فى طياته وعيًا تغيثًا للإنسان. وللأسف، فإن معرفة هيغل بالأشكال الدينية بالكاد لم تكن تتجاوز تلك الخاصة بالأساطير الكلاسيكية (وحتى فى هذه الحالة فيبدو أنه يجهل دين الأسرار)، وكذلك اليهودية والمسيحية، وبالضرورة فقد كان لدى الإنسان بالفعل ومنذ الأزل وعى بتعاسته. وبالنسبة للنصوص المكتوبة، تشهد بذلك نصوص الأهرامات، التى ظهرت لأول مرة فى هرم Unas الذى ينتمى للأسرة الخامسة.

وإذا أردنا تجنب إضفاء صبغة درامية على المشكلة، فمن المناسب الإشارة إلى أن ما هو ملاحظ تاريخيًا يتكون من جدليات متناقضة فيما بينها. وفى حالة الفكر، فهل الأول المعرفة أو الاعتقاد؟، وفى التاريخ، هل الأهم الحدث التاريخى أو مغزاه؟، وفى الممارسة الدينية هل المهم هو الإيمان أو الأعمال؟، وفى الوحي، هل الأمر الحرفى هو الأهم أو المعنى الروحى؟، وفى حياة (طريق) الارتقاء الدينى هل المهم هو الزهد أو التصوف؟. هذه المتناقضات والمعارضات تتركز فى جدليات واعدة جدا ولها دور مهم جدا وذات نتائج مهمة جدا من الناحية الاجتماعية، مثل التناقض بين الروحانية والحسية/الشهوانية، أو العمل بأحكام الشريعة أو متابعة الروحانية الداخلية الحرة. وعندما يكون الإنسان على وعى بوجود هذه المواقف الثنائية، وأن النجاح واتباع

الطريق المستقيم ليس أمرًا مؤكدًا دائمًا، تظهر حالة الخطيئة، وإذا كان البعض لا يحس بذلك فلأن ارتكابه الدائم للمعاصي يحول دون أن يجعله يعرف الحالة الخاصة به. وبالطبع، فسوف تسمى هذه الحالة بشكل مختلف تبعًا لطبيعة الإنسان. فبينما يسمى المؤمن ذلك معصية أو سقطة أو خطيئة، فإن غير المؤمن يعدها عقدة أو إحساسًا بالذنب أو إحباطًا أو فشلًا. والخصوصية الأساسية والجوهرية للتصوف تتمثل في تجاوز كل هذه التناقضات حيث يفقد كل من الذنب والإحساس به، أو العقاب أو الثواب معناه. وعندما يتم تجاوز طريق الزهد، يصير المتصوف غريبًا عن هذا العالم الذي يقوم على الثنائيات: إنه منفى ولاجئ للداخل، كما يحب البعض أن يستعمل هذه التسمية الآن، إنه مجنون، مثلما أطلق عليهم ذلك في مرات كثيرة، وقد أطلقوا هم على أنفسهم مجانين في الله. وكان رامون لول Ramon Llull يسمى نفسه بـ "رامون المجنون".

لكن، على ماذا يحصل المتصوف؟ كل شيء ولا شيء، حيث إنه في الذات الإلهية تنتهي المتناقضات، ومن هنا فإن مظاهر التجلي تكون مرئية ومخفية في آن واحد. وبالتالي، فإنها ليست عبارة عن اختيار: بين الله، وأعمال الله، وإنما الأمر عبارة عن طريقة: تغطية ما هو محسوس وجعله مرآة لله. وهذه الطريقة تتمثل في الحب، وهو نوع وحيد يتمثل جوهره في حدوث مشاعر وجدانية تنتج عن سلوك الطريق إلى الكمال، أو ربما هو عبارة عن مخلوقات "تركها الله بعد أن ألبسها من جلاله"، وذلك على حد قول جون دو لاكروا Juan⁽¹⁾ de la Cruz، أو

(1) لكن إسراء الرسول أو معراجة لم يكن صعودًا وجديًا، بل كان - عند أكثر المسلمين - صعودًا بالروح والجسم معًا. (د. مذكور)

"حوريات ذات جمال فائق" على حد تعبير ابن عربي، أو "الله الذي حتى لو لم توجد السماء فإنى أحبك"، وذلك فى أنشودة إلى المخلص المصلوب Soneto a Cristo crucificado.

(٢) لم يعرف أسين بالاثيوس تفاصيل انتشار الأفكار الروحية البوذية فى مناطق الإمبراطورية الساسانية القديمة، ولهذا فقد ظن أنه لم يكن يوجد لدى المسلمين معرفة كافية بالبوذية حتى فتح الهند على يد محمد الغزنوى (بدايات القرن الحادى عشر).

(٣) ومن الأمور المناقبة للعلم تقديم الشيعة والتصوف كحركتين روحانيتين منفصلتين وبدون أى علاقة بينهما حتى القرن الثالث عشر، وكذلك تقديم التصوف السنى على أنه شىء منتزع أو مشتق من الشيعة. وإذا كانت هناك رغبة فى البحث عن أصل إسلامى داخلى ونقل ذلك لتفسير بعض الجوانب التقليدية للروحانية الصوفية، فمن المناسب أن نذكر معراج محمد: وإذا كان من المقبول قيام رحلة ليلىة يتخللها صعود للرسول مع سكون جسده (أى بالروح فقط)، لماذا لا يستطيع المؤمنون (أن يعيشوا)، بفضل من الله، التجربة الوجدية للوحدانية الإلهية؟

(٤) لقد أشار حيدر أملى، وهو شيعى وتلميذ لابن عربى المرسى، إلى أن التصوف السابق قد قطع علاقته مع مبادئ الولاية الشيعية (تبعاً للمفهوم الشيعى)، وهو ما يجب أن يفهم على أنه اعتراف باستقلال كل من التصوف والشيعة عن الآخر. ولقد أراد الفكر الشيعى الذى جاء بعد ذلك أن يقدم التأثير والوقع الروحى لابن عربى على أنه عملية بعث جديدة للمعنى الباطنى - وبالتالى الشيعى - للفكر الروحى الأندلسى. ومن الصحيح أن كتب طبقات الرجال الأندلسيين تحتوى على سيرة ذاتية

لروحانيين يُطلق عليهم باطنيون، ولم أجد في أي منها أية إشارة تقول عنهم أو تصفهم بأنهم شيعة؛ وإذا كان من الممكن أن كل شيعي يكون باطنياً وذلك من خلال التعريف، فليس كل الباطنيين بالضرورة شيعة. ومن الناحية العقيدية، هناك بعض العقائد المتشابهة، ولكن لا يمكن تحويل التشابه إلى مصدر بدون دليل محدد. لقد كان هناك دعاة مستترون ووعاظ شيعة، وبخاصة من الفاطميين، وكان هناك فريق شيعي تقريباً في بيليفيكي VELEFIQUE (المرية)، لكن ما يحاولون إثباته هو بنوة filiacion شيعية مفترضة للمسريين المنتسبين لابن مسرة، ولمدرسة المرية ولابن عربي المرسى.

ولا أعرف أي نص يؤيد إمكانية الافتراض السابق، إلا أن يتم تجاوز معناه الحرفي، وحتى أتباع ابن مسرة في المرية، وكذلك المريدون في المغرب لم يطلقوا على أنفسهم هذا الاسم، على الرغم من أن إسماعيل الرُّعيني، في حالة، وأبو القاسم بن قسي في حالة أخرى، كانا يعتبران إمامين ويجمعان الزكاة لأنفسهما. وقد كان (كاتب السير) المؤرخ ابن الأبار علويًا متحمسًا لكن ليس أكثر من هذا. فقط في حالة متأخرة جداً (القرن الرابع عشر) وخاصة بالعالم الكبير ابن الخطيب، تجاوزت أوجه التشابه ذلك بكثير، وقد أشرت إلى ذلك في عام ١٩٧٩ (قبل أن ينشر ذلك أي إنسان آخر، على حد علمي)، وأن أفكار كتاب "روضة التعريف بالحب الشريف" هي أفكار إسماعيلية سواء عرف مؤلفها ذلك أم لا. لكن في حالة ابن عربي ليس هناك مجال للخطأ حيث إنه من المعروف ما قاله: "لا أعرف درجة من حياة الزهد أو ديناً أو نحلة، إلا ورأيت شخصاً ما يعتقها وذلك من خلال اعترافه هو. ولم أشر مطلقاً إلى رأي أو كفر بدون أن أؤيد على أكلة مباشرة لأشخاص يعتقون تلك الآراء."

(٥) ولد أبو اليزيد البسطامي في بسطام، في الشمال الغربي من إيران، في تاريخ مجهول، وقد مات هناك أيضًا قبل عام ٨٧٤/٢٦١. وجده سروشان ربما يكون مزدكيا قد اعتنق الإسلام. والمصدر الرئيسي لمعرفة فكره هو كتاب محمد السهلبي (مات عام ١٠٨٤/٤٧٤) وعنوانه "كتاب النور في كلمات أبو يزيد طيفور"، نشره بدوي، القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٩م.

(٦) الأعمال الرئيسية لمعرفة فكر روزبهان هي:
١- "شرح الشطحات" (شرح لشطحات الصوفية) نشره كوربان بعنوان: *Commentaire sur les paradoxes des soufis*
وهو نص فارسي مع مقدمة فرنسية، طهران - باريس. ١٩٦٦.

٢- كتاب "عبر العاشقين"، نشره كوربان و م. معين بعنوان *Le Jasmin des Fideles d amour* ومعه مقدمة مزدوجة وترجمة للفصل الأول، طهران - باريس، ١٩٥٨م.
٣- "عرائس البيان"، شرح صوفي للقرآن، لوكنو ١٣٠١/١٨٨٣م.

(٧) نصوص روزبهان تفيد في المقارنة مع نصوص مشابهة لمتصوفة مسيحيين، وبخاصة مع نصوص رامون لول: من ناحية، جنون الحب، ومن ناحية أخرى مثالية...، والفراس المسافر. يعتبر روزبهان الصوفي المسافر في الحب هو *yavanmard* الفارسي الذي له أصول قديمة.

(٨) هل الأكسير هو الذي يفيض من الروح الإلهية (الروح القدس) ؟ من الصعب معرفة ذلك، لكنني أميل إلى اعتباره الغريب أو المتوحد الذي

يجتهد في البحث عن الطريق بمجهوده الخاص ويجدها ويمكن أن يُعَلِّم الحقيقة الخفية (العين) لمن يبحثون عن ذلك الطريق. والعين هو النور النهائي المنقول من آدم إلى شيث إلى إبراهيم إلى عيسى إلى محمد، لكن عندما يحصل الغريب عليه بشكل كامل فإنه يلغى التكاليف الدينية ولا يكون مطالبًا بالتكاليف الشرعية. والنموذج الإنساني والإنسان السماوي هو المؤلف الأصلي للمجموعة، لأن مؤلفيه المتتاليين الأرضيين، بما فيهم جابر، يمثلون النموذج السماوي ويرمز إليه في شكل عالم يعرف اللغة اليمنية السابقة على الإسلام أو الحميرية، والذي يجب على المبتدئين تقليده وتمثله.

(٩) لا يجب أن ينسى أنه حتى مصطلح "جذر" له معنى مختلف جدا في اللغات الهندوأوروبية عنه في السامية، ففي السامية يشير فقط إلى مجموعة الأحرف الساكنة، والاشتقاقات الفعلية واشتقاق (الأسماء) يكونان مختلفين جدا في هاتين المجموعتين من اللغات.

(١٠) ولد البيروني بالقرب من جرجان في إقليم خوارزم عام ٩٧٣/٣٦٢، ومات في غزنة في عام ١٠٣٠/٤٢١، ووفاته هناك تعود إلى أنه عندما وقعت خوارزم تحت حكم محمد الغزنوي، فقد نقل الغزنوي لبلاطه كل العلماء والأدباء الذين استطاع أن يجذبهم، باستثناء ابن سينا، وقد حاول أن يستميله، إلا أن ابن سينا كان مخلصًا دائمًا للسامانيين والبويهيين، فكان يهرب من أي مكان تقترب منه القوات الغزنوية. أهم أعمال البيروني هي^(١) :

١- كتاب "التحديد"، ترتيب الأحداث التاريخية للشعوب

(١) من أهم أعماله "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في النقل أو مرذولة"، طبع حيدرآباد الدكن، ١٩٥٨. (د. مذكور)

القديمة، طبعه وترجمه للإنجليزية ساشن I.E.C.

Sachan. لندن عام ١٨٧٩م.

٢- "مختصر الدين والفلسفة والأدب، والتاريخ، والفلك،

والعادات، والشرائع، وعلم النجوم للهند"، نحو عام

١٠٣٠م، طبعه كراوس P. Kraus، لندن ١٨٨٧، تُرجم

للإنجليزية عام ١٩١٠م.

٣- كتاب " التفهيم حول الفلك، والنجوم والرياضة"، طبعه

رايت، لندن، عام ١٩٣٤م.

٤- كتاب " الياماوية" حول التعدين.

٥- كتاب " الصيدلة"، حول الأدوية.

وبالإضافة إلى إسهاماته في العلوم والفكر الهندي للقرن الحادي عشر،

فقد كانت للبيروني معارف واسعة عن المعادن مأخوذة من المعارف

العراقية والفارسية والهندية، بالإضافة إلى العربية، ومعلوماته عن علم

الكون، والترتيب التاريخي والأدوية تعتبر مهمة جداً، والقائمة التي

تركها عن مؤلفات الرازي تعتبر ذات قيمة كبرى.

(١١) ولد ابن الهيثم في البصرة نحو عام ٩٦٥/٣٥٤، ومات في القاهرة عام

١٠٣٨/٤٣٠. ويُقال إنه كانت لديه ثقة في معارفه الرياضية لدرجة أنه

حاول ضبط زيادات النيل في عهد الخليفة الفاطمي السادس الحاكم (بين

عامي ٩٩٦/٣٨٦ - ١٠٢١/٤١٢)، وإن كان قد فشل في محاولته.

مراجع الفصل الرابع

- 219 - Abd al-Kadir, A. H., The life, personality and writing of al-Junayd, Londres, 1960.
- 220- Bardenhewer, O., Hermetics Trimegisti qui apud Arabes fertur De castigationis animae libellum, ed y trad Latina, Bonn, 1873.
- 221 – Bauer, H., Die Psychologie Alhacem auf Grund von Alhacem optik. B.G.Ph. Mit.X, 5.
- ٢٢٢ – البيهقي، "تتمات صوان الحكمة أو تاريخ حكماء الإسلام"، نشر ك. علي، دمشق ١٩٤٦/١٣٦٥
- 223 – Bhatnagar, R.S., Dimensions of classical sufi thought, Delhi, 1984.
- 224 – Biruni, A. R. M., Kitab maqalid ilm al hay a, ed. trad. francesca, Damasco, 1405 – 1985.
- 225 – Idem, Epitre de Beruni contenant le repertoire des ouvrages de M. ibn Z. al- Razi, ed. P. Kraus, Paris, 1936.
- 226 – Idem, Chronologie of the Ancient Nations, ed.trad. inglesa de E. C. Sachan, Londres, 1879.
- 227 – Idem, An Account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, custums, laws and astrology in India about 1030, Londres, 1877, trad. inglesa, Londres, 1910.
- 228 – Idem, The book of Instructions in the Elements of the Art of Astrology, ed. R.Wright, Londres, 1934.
- 229 – Bowering, G., The mystical vision of existence in classical Islam. The Quranic Hermeneutics of the sufi Sahl At-Tustari, Londres 1979
- Brockelmann, C., num. 138, Gal. I, pp. 268-275, S. I. pp. 418-421.

- 230 – Chwolsohn, Die Ssabier und Ssabismus, St. Petersburg, 1856.
- 231 - bis Cruz Hernandez, M., "El primer filosofo que fue apodado El Madrilèno", pub. en la rev. Torre de los Lujanes, Madrid, 1996
- Corbin, H., nums 59, pp. 179 – 215 y 267 – 283, 62, II, pp. 9 – 146, y 63.
- 232 – Daffa, A. A., y Strogls, J. J., Studies in the exact sciences in medieval Islam, Dharan, 1984.
- 233 – Dieterici, F., Die Anthropologie der Araber, Leipzig 1871.
- 234 – Idem, Die Lehre von der Weltseele bei den Araber im X Jahrhundert, Leipzig 1872.
- 235 – Idem, Die Naturanschauung und naturphilosophie del Araber im X Jahrhundert, Leipzig 1876.
- 236 – Duhem, P., Le systeme du monde, vol. II, Paris, 1911.
- 237 - Gardner, W.H.I., Theories practices und training of a sufi school, Londres, 1930.
- 238 – Hallay, al-, Diwan, trad. francesa de Massignon, Paris, 1955.
- 239 – Huywiri, Kasf al-mayub, trad inglesa de R. A. Nicholson, H. the K. al- majub, the oldest persians teatrise of sufismus, Londres, 1936.
- ٢٤٠ - ابن أبي أصيبعة، كتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، القاهرة ١٢٩٠-١٨٨٢، ص ٣٠٩-٣٢١.
- 241 - Ibn al-Andari, Abu-l-Barakat, Die Grammatischen Sreitfragen der Basrer und Kufer. Leiden, 1913.
- 242 - Ibn al-Haytam, Perspective, trad. latina de Riesner, Opticae Thesaurus, Basilea, 1577
- 243- Idem, "Ueber das licht", ed. y trad. alemana de Baarmm, Pub. en Z. de M.G., 36(1882).

- 244 – Idem, *Optica I*, Kuwait 1403 – 1983.
- 245 – Idem, *Completion of the Arabic version of Euclids Elements*, Leiden, 1983.
- ٢٤٦ – ابن العماد، "شذرات الذهب"، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥٠ ص ٢١٣، ابن النديم رقم ١٦١ ص ٢٩٩ وما بعدها.
- ٢٤٧ – ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٨، ص ٢٤٤-٢٤٧.
- Ed. B. de Slane, *Ibn Khallikan s Biographical Dictionary*, Paris, 1842 – 1875, rep en 8 vols, Beirut 1397 – 1977.
- ٢٤٨ – ابن جليل، "طبقات الأطباء والحكماء"، نشر فؤاد سيد، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٥ ص ٧٧ – ٧٨.
- 249 – Jwarizmi, al-, *Liber "Maftih al- ulum"* ed. G. Van Vloten, Leiden, 1895.
- 250 – Kennedy, E.S. *The exhaustive treatrise in Shadows by Abu al- Rayhan M. al- Biruni*, trad e int. 2 vols. Alepo, 1976.
- 251 – Idem, y otros, *Studies in Islamic exact science*, Beirut, 1983.
- 252 – Klein- Franke, F., *Iatromathematics in islam etc*. N. York, 1984.
- 253 – Kraus, O., "Jabir ibn Hayyan", pub. en *Memoires de Institute de Egipte*, El Cairo 44 y 45, (1942 -1943)
- 254 – Lings, *Que es el sufismo?*, trad. Madrid, 1983
- 255 – Massignon, L., " *Inventaire de la literature hermenentique arabe*" apendice III, de *La Revelation d Hermes Trimegiste*, Paris, vol. I, 1944.
- 256 – Idem, *La passion d al- Hallaj*, Paris, 1922.
- 257 – Idem, *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, rep. 1954.

- 258 – Meier, F., Die Fawaih al-jamal wa-fawatih al-jalal des Najmad-Din al-Kubra, etc. Wiesbaden, 1957.
- 259 – Narbakhs, J., Sufism, 3 vols., Londres, 1984-85.
- Nasir-I Josraw nums. 93, 94 y 95.
- 260 – Nasr, S. H., An introduction to Islamic cosmological doctrines, Cambridge, 1966.
- 261- Idem, Science and civilization in Islam, Lahore, 1983.
- 262 – Idem, An annotated bibliography of Islamic Science, 2 vol., Teheran, 1975-1978, rep., Lahor, 1985.
- 263 – Naymabadi, Mahmud al-, Sarh hal Muhammad b. Zakariya al-Razi, El Cairo, 1318 – 1900.
- نجم آبادی، محمد آل، "شرح حال محمد بن زکریا الرازی"، القاهرة ۱۳۱۸/۱۹۰۰.
- 264 – Nicholson, R.A., Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921, rep. Lahore. 1983.
- Pareja, F., num. 182.
- 265 – Plessner, M., Der Dikomikos der Neupythagorees Brysson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft, Heidelberg, 1928.
- 266 – Qifti, Y. D. b. al-, Ajbar al ulama bi-ajbar al-hukama, ed. Lippert, Leipzig, 1903 p 177.
- 267 – Rashed, R., Entre arithmetique et algebra: recherches sur l histoire des mathematiques arabes, Paris, 1984.
- 268 – Ritter, H., Picatrix, ein arabische "Handbuch" hellenistischer Magie, Warburg, 1921-1922.
- 269 – Idem, Pseudo Majriti "Das Ziel des Weisen", Leipzig, 1933.
- 270 – Idem, Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Fariduddin Attar, Leiden, 1955.

- 271 – Ruska, Y., *Tabula Smaragdina, ein Beitrage zur Geschichte des hermetischen Literature*, Heidelberg, 1926.
- 272 – Idem, *Arabischen Alchemisten Jaafar al-Sadiq, des sechse Imam*, Heidelberg, 1924.
- 273- Idem, *Turba philosophorum*, Breslau, 1931.
- 274 - Ruzbihan Baqli Sirazi, *Ara is al-bayan*, Lucknow, 1301- 1883.
- 275 – Idem, *Sarh-i Satiyat*, trad. francesa e int. de H. Corbin, *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, Teheran, Paris, 1966.
- 276 – Idem, *Kitab-l Abhar al-ashiquin*, ed. H., Corbin y Moin, *Le jazmin des Fideles d amour*, int. y trad. francesa del cap.I, Teheran- Paris, 1958.
- 277 – Safadi, S., *al-Din*, *Nakt al-himyan*, pp. 249 – 250.
- Said de Toledo, num. 194, p33.
- 278 – Said, H. M., y khan, A. Z., *Al- Biruni : his time, his life and works*, Karachi, 1981
- 279 – Schimmel, A., *Misticat dimension of Islam*, Chapel Hill, N.Car.
- 280 – Smith, M., *Rabi a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1977.
- 281 – Idem, *An Early Mystic of Baghdad, a study of the life and teaching of Harith ibn Asad al- Muhasibi*, Londres, 1935.
- Strothman, R., num. 103.
- 282 – Sulami, A. al-A., *Kitab Tabaqt al-sufiya*, ed. e int. de J. Pedersen, Leiden, 1960.
- 283 Varios, *Biruni commemoration volume*, Calcuta, 1951.

الفصل الخامس

نشأة الفلسفة الإسلامية

١ - ميراث العالم القديم:

إن الثقافة الاجتماعية العربية الأساسية نشأت في مجال جغرافي وتاريخي واسع، كانت تتعايش فيه ثقافات متباينة جدا وتتواجد معًا وتتواصل فيما بينها، تلك الثقافات كانت موجودة داخل مفاهيم دينية محددة بعضها يمثل الأغلبية والطبقة الحاكمة [المسيحية والمزكية]، والبعض الآخر يمثل الأقلية [البوذية واليهودية والمانوية]. كل هذه العقائد كانت قد استقبلت (تلقت) أشكال ومنهج الثقافة الإغريقية لأن الإسكندر ومن جاء بعده كان قد وصل حتى المراكز البوذية في تركمانستان وأوزبكستان وأفغانستان والبنجاب. أحد أشكال هذه الثقافة، والتي استقبلها المثقفون بشكل شامل كان المعرفة الهيلينية، والتي وجدنا أصداءها في الفكر الإسلامي الشيعي وعلم الكلام والتصوف والباطنية. وكانت الفلسفة هي العنصر الإغريقي الرئيسي في المعرفة، ويكفي في ذلك الأسلوب المليء بالحشو، وكانت الفلسفة تبدو كمرشد للعلم وللغنوصية وللآداب واللاهوت.

ومن ناحية أخرى، بالنسبة للإنسان المثقف في العصور الوسطى لم يكن يوجد فرق شكلي بين أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وبورفيرو PORFIRIO، وبروكلو PROCLO (برقلس)، أو أبولونيوس وأرشميدس، وديمقريطس DIOSCORIDES، وإقليدس وجالينوس، وأبو قراط وبيبلينيوس وبطليموس. والمعرفة القديمة كلها كان لها ثلاثة أوجه:

١- فهي في ذاتها تمثل المعرفة.

٢- إنها تعطينا تفسيرًا للكون.

٣- إن لها تطبيقات عملية في حياة الإنسان.

وسيتّم تبني التفسير الإغريقي عند تفسير العالم: إن ما يحتاج إلى تفسير هو ظاهرة التغير، بالمعنى المزدوج للحركة سواء (الداخلية) المحلية أو الأخرى الخاصة بالكون والفساد. وأفضل تفسير جوهري هو تفسير أرسطو الذي يقوم على تكون الأشياء من مادة وصورة، وعلى العلاقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وعلى

التركيب من جواهر وأعراض. وبالتالي، فإن الفلسفة الأولى -الميتافيزيقا- ستكون هي علم البنية الجوهرية وكل ما يشتق منها. أما الفلسفة الثانية [وهي الفيزياء بمعناها في القرون الوسطى] فستشتمل على دراسة التغير. وإذا تخلينا عن العلاقة الجوهرية وظاهرة التغير سيكون لدينا علم متوسط: الرياضيات التي تدرس البعد الكمي للذوات المادية، سواء أكان ذلك نجماً أم حبة في الأرض، لكن المقياس الرياضي لم يكن من الممكن تطبيقه من الناحية المادية (الفيزيائية)، وبالتالي، لم يكن يمثل علماً تفسيرياً.

وبالطبع، فإن كل معرفة كان لها بُعد عملي، لكن تطبيقها المحدد لم يكن يمثل علماً، وإنما يمثل فناً: العد أو القص، والزراعة والتطبيب، والإبحار... إلخ. وسلوك كل كائن، سواء كان كوكباً أو أرضياً، حياً أو غير متحرك يعتمد على طبيعته، سواء في حالة نشاطه أو في حالة تقبله للتأثر. فالذي يتحرك له طبيعة متحركة، والذي يعيش هو كائن حي، والذي يمكن أن يُقاس يُعتبر قابلاً للقياس، والذي يمكن أن يقبل فعلاً هو قابل للتأثر. وعلى هذا الشكل نشأت مجالات المعرفة التي نعرفها اليوم بالعلوم.

وعلم (الكون) الطبيعة تم تنظيمه على أساس نظام أرسطو، ولكن ضروريات علم العقائد الخاص بعملية الخلق أدت إلى أن يتم تنظيم ذلك النظام تنظيمًا هيكلياً تبعاً لمبادئ الأفلاطونية الحديثة. وعلى العكس، ففي القضايا الفلكية تلقى العالم الإسلامي تفسيرين إغريقيين، ليست لهما قابلية للصياغة مثل علم الكون الخاص بأرسطو والأفلاطونية الحديثة: وهما علم فلك أرسطو وبطليموس. فالتفسير الفلكي لأرسطو له طابع فيزيائي، أما التفسير ببطليموس فهو رياضي؛ أما تفسيرات كاليبو وأودوكسو Eudoxo، Callipo فقد أعطاهما أرسطو شكلاً فيزيائياً. ولقد قلل المفكرون المسلمون من الاختلافات ودرسوا بعمق الماجسطي Almagesto لبطليموس. وحتى لو استطاع المؤرخون غير المتخصصين استيعاب الفروق بين علماء الفلك في العالم الإسلامي، وبين المفكرين اللاتينيين في العصور الوسطى، فإن علماء الفلك المسلمين كانت لديهم شكوك أقل ووقفوا، على الأقل في الناحية العملية، بين الماجسطي وظواهر الأحوال الجوية، حيث أنشأوا وبشكل رائع علم الفلك العملي. (١)

وفى المجال الذى اعتبره العالم الغربى شيئاً مميزاً جداً للفلسفة الإغريقية، أعد العالم الإسلامى فكراً وسماء "فلسفة" (٢)، وهى ترجمة صوتية للمصطلح الإغريقى " فيلوسوفيا" Philosophia بدلاً من استخدام الكلمة العربية "حكمة". وخلال قرون طويلة [منذ أواسط القرن الثانى عشر وحتى بدايات القرن التاسع عشر] كانت الفلسفة هى الشئ الإسلامى الوحيد الذى اعتبره الغربيون فكراً. ومن الأشياء الغربية أن بعض أوائل باحثى العالم الغربى مثل رينان ظنوا أن العبقريّة الفلسفية غريبة على العقل العربى، وأن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا من أصل عربى وإنما كانوا إيرانيين وإسبانيين، ولقد تمّ قياس مستوى الفلاسفة الإسلاميين الفريد وأهميتهم الخاصة من خلال دورهم الناقل للفكر الإغريقى وتأثيره فى المدرسة الفلسفية اللاتينية.

ومع الاعتراف بخطأ ذلك التفسير - الذى تمّ تجاوزه، وقد انتقده دائماً كاتب هذه السطور - يجب أن نقول إن الفلسفة كانت أحد تيارات الفكر الإسلامى وقد شغلت مجالاً ووقتاً صغيراً. وفيما يتعلق بهذا الأخير، فلقد استمرت الفلسفة الشرقية منذ بدايات القرن التاسع وحتى القرن الحادى عشر لأن السهروردى المقتول [القرن الثانى عشر] حوّل فلسفة ابن سينا إلى غنوصية باطنية، أما فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية فى الناحية الغربية من العالم الإسلامى فقد استمرت منذ النصف الثانى للقرن الحادى عشر وحتى نهاية القرن الثانى عشر. وبصدد المناطق فهى إيران والعراق فى الشرق والأندلس فى الغرب، مع حالات [إسقاطات] معدودة على سوريا ومصر والمغرب.

٢ - الترجمات:

انتقل تراث الفكر القديم للإسلام بشكل سامٍ ورفيع - ولم يكن هو الوحيد - عن طريق ترجمات النصوص الإغريقية. وقد تركز هذا النشاط فى مركزين رئيسيين: المركز السورى، الذى طوره الأراميون، الذين كانوا يعيشون فى المناطق

الجنوبية والشرقية من الإمبراطورية الساسانية والمركز الشرقي، الذي كان به مترجمون ذوو أصل إيراني.

والفريق الأول يبدأ منذ إنشاء المدرسة المعروفة باسم "مدرسة الفارسيين"، في أديسا "Edessa"، وذلك في عهد الإمبراطور جوفينو Jovino. وفي عام ٤٨٩، أغلق الإمبراطور البيزنطي زينون ZENON هذه المدرسة بسبب اعتناقه للنسطورية، فانتقلت المدرسة إلى "تصبيين" NASIBIN داخل الإمبراطورية الساسانية. بعد ذلك بوقت قليل أنشأ الإمبراطور خسرو أنوس رابان [٥٢١-٥٧٩] - والذي يُعرف في العالم اللاتيني في العصور الوسطى بالكسروي العظيم Cosroes el Grande - في جنديسابور مدرسة تحت إدارة أساتذة سوريين. ومن الممكن، أن تكون شهرة هاتين المدرستين هي التي جعلت كل من داماساسيو، وهو المدير الأخير لأكاديمية أثينا، وسيمبليثيو وأصحابه يلجأون إلى إيران بعد غلق المدرسة بأمر من الإمبراطور جوستينيان [٥٢٩] Justiniano.

وأسماء المترجمين الأوائل هي: شيرجيوس الراس عيني، الذي مات في القسطنطينية عام ٥٣٠، وهو قسيس نسطوري، ترجم للسريانية كتاب الأورجانون Organon لأرسطو وبعض مؤلفات جالينوس؛ ومجموعة من المؤلفين المؤمنين بطبيعة واحدة للمسيح، ومن بينهم يذكر "بود"، وقد ترجم للسورانية النص الإغريقي لـ "كليلا ودمنة"، وهو ديمه [مات عام ٥٧٥]، وسيبيرو سيبوخت [عام ٦٦٧/٤٧٤]، وخوب دي أريسا [نحو ٦٣٣م - ٧٢٤/٩٠]، وجرجس الشهير بأسقف العرب (مات عام ٧٢٤/١٠٦). هذا الفريق ترجم أيضاً كتب المنطق لأرسطو، ومجموعات أدعية. ولقد كان تأثير جهود السوريين النسطوريين من المؤمنين بطبيعة واحدة للمسيح كبيراً لأن الكثيرين منهم كانوا أطباء، ومن خلال وضعهم هذا لم يصلوا فقط إلى القبائل العربية النصرانية في شمال الجزيرة [الحيرة وغسان] وإنما وصلوا أيضاً إلى مكة ويثرب، التي ستسمى "المدينة" فيما بعد .

في بداية القرن التاسع، أنشأ الخليفة العباسي المأمون في بغداد [٨٣٢/٢١٨] مدرسة "بيت الحكمة" (٣) وأسند إدارتها إلى يوحنا بن ماسويه. وعند موته

[٨٥٧/٢٤٧] حل مكانه تلميذه الطبيب النسطوري "العبادي" من الحيرة، "حنين بن إسحاق" [عام ٨٠٩/١٩٤ - ٨٧٣/٢٦٠] وواصل مجهوده ابنه إسحاق بن حنين [عام ٩١١/٢٩٩]، وقريبه حُبَيْش بن الحسن. في هذه الحالة يمكن الحديث عن مدرسة ترجمة وكانت في أحيان قليلة، تترجم من الإغريقية إلى العربية، وفي كثير من الأحيان كانت تكيف الترجمة السيريانية على اللغة العربية، وربما في بعض الأحيان كان يؤخذ في الاعتبار النص الإغريقي. ويجب أن يُضاف إلى القائمة هذه الأسماء: يحيى بن البطريق، وعبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي، وكان معاصراً للكندي وتعاون (وعمل) معه، وقد ترجم كتب "للطبيعة" لأرسطو و"السفسطة" لبلوتينو، وكذلك قسطا بن لوقا البعلبكي [٨٢٠/٢٠٥ - ٩١٢/٣٠٠]، وكان طبيباً، وترجم تعليقات (شروح) الإسكندر الأفروديسي، و"الطبيعة" ليوحنا النحوي، De generatione et corruptione و"الكون والفساد" لأرسطو، و"لذة الفلسفة" لبلوتو المزيف De placitis philosophorum، وأبو بشر متى بن يونس القنعي [مات عام ٩٤٠/٣٢٩] وأبو زكريا يحيى بن عدى المنطقي [مات عام ٩٧٤/٣٩٤]، وأبو الخير بن الخمار [الذي ولد عام ٩٤٢/٣٣١]، وكان تلميذاً للسابق.

وهناك فريق آخر له علاقة بمدرسة الصابئة في حران، وهذا الفريق تأثر بالأفلاطونية الحديثة، والفيثاغورية الجديدة، وكان يمزج الفكر الإغريقي بمعارفه الفلكية والرياضية مع علم النجوم الكلداني. وأهم مترجمي هذا الفريق هو ثابت بن قرة الحراني [٨٢٦/٢١١ - ٩٠٤/٢٩٢]، الذي ترجم مؤلفات فلكية ورياضية.

ومن الفريق الإيراني يجب أن نبرز في المقام الأول، أبو سهل بن نوبخت الذي يظهر مع ابن ماسويه واليهودي ما شاء الله في بيت الحكمة، وقد أدار مكتبة بغداد في عهد الخيفة هارون الرشيد، وترجم العديد من الكتب في الفلك من اللغة البهلوية إلى العربية. وكذلك كان بين المترجمين ابن المقفع، وكان مزدكياً ثم اعتنق الإسلام. ومع ذلك ففي هذه المجموعة من الصعب التعرف على ترجمات محددة. ولا يوجد شك الآن في أن العديد من العلماء الإيرانيين وهم من خراسان وطبرستان وحتى من باكتريانا، قدموا علومهم الكيميائية والفلكية والنباتية والطبية، وقد مزجوها

مع المعارف الإغريقية، والمانوية والنسطورية والمزديكية وحتى البوذية، (وفى هذه الحالة الأخيرة على يد البرامكة حيث إن جدهم المفترض كان يلقب بالكاهن الأكبر إيرمك) لمعبد ناوباهاار فى بلخ (٤). وتأثير هذا الفريق فى أصل الفكر الإشراقى يبدو واضحًا، ولكن حتى الآن لم يتم التعرف على الأعمال المحددة التى يمكن أن يكونوا قد ترجموها.

وأهم المؤلفين الذين تم ترجمة مؤلفاتهم هم أرسطو وقد ترجمت له الكتب التالية ما بعد الطبيعة: *fisica*، *metafisica*، *De coelo et mundo*، *De generatione animalium*، *De generatione et corruptione*، *De partibus animalium*، *Meteorologicos*، *De anima*، *naturalia*، *Retorica*، *Poetica*، *الشعر*، *Categories*، *المقولات*، *Perihermeneias*، وفى العبارة (بارى هيرميناس) *Primeros y segundos analiticos*، *التحليلات الأولى والثانية طوبيقا*، *والجدل* *Elenichos y Etica nicomachea* الأخلاق إلى نيقوماخوس .

وكذلك الذين يعتبرون معلقين على أعمال أرسطو مثل أمونيوس ساكاس *Ammonio* وتيمستئوس *Temistios* والإسكندر الأفروديسى وبورفيريو ويوحنا النحوى، وكذلك ترجم لأفلاطون كتاب "الجمهورية" الذى حل محل كتاب "بوليطيقا" "السياسة" لأرسطو الذى لم يترجم، وكذلك كتاب "النواميس" وطيماتوس والكريتون والفيثون (المحاورات)، على الرغم من أن بعض الكتب أو أجزاء منها قد فقدت فيما بعد مثل، كتاب أفلوطين التاسوعات والذى فقد جزء منه، وكتاب برقلس "مختصر فى الإلهيات" ونيقولا الدمشقى وكتاب بطليموس "الماجسطى"، وكتاب جالينوس "العديد من المؤلفات"، وكتاب إقليدس "الهندسة" ونيوكوريديس وبعض أجزاء كتب لديموقريط وكريسبو.

٣- أهمية الصياغة الأفلاطونية الحديثة:

إن كمية ونوعية الترجمات يجب أن يؤخذ في الاعتبار معها أمران أساسيان: الأول وهو الأقل أهمية يتعلق بأن الترجمات في ذلك الحين كانت تتم من خلال معايير حرفية مختلفة جدا عن المعايير الحالية؛ والثاني، وهو الرئيسي، يتعلق بأن المؤلفين الذين سوف يستعملونها كانوا يتلقونها على أنها إناء، كما كان يقول الفلاسفة اللاتينيون. وكان الأمر الأساسي الأول بمثابة الصياغة المدرسية - التعليمية الأفلاطونية الحديثة التي تميزت بأربع نقاط مهمة:

١- الصبغة الأفلاطونية الحديثة التي كست كل الفكر المنتشر والمعروف في العالم الهيليني الروماني في الفترة من القرن الأول إلى السادس.

٢- إنشاء منصب أستاذ الفلسفة ومراجع لها.

٣- الأمر الخاص بأن كلا من الفكر المسيحي واليهودي والإسلامي لا يمثل علما لاهوتيا دقيقا ولا فلسفة خالصة، وإنما - انطلاقا من عقيدة الخلق - كانت هناك حاجة لصياغة تبين تطور وتفسير خصوصيات عقيدة الخلق.

٤- والدور المرجعي والرائد للتراث الفلسفي الذي مثله أساتذة الفلسفة وتلقيهم لها، والذي مثله - في حالة الفلسفة - أرسطوطاليس.

وفيما يتعلق بالجانب الأول، يجب أن نذكر أن الأفلاطونية الحديثة لم تكن فكرا ولد في القرن الثالث، بل على العكس، فإن أفلوطين Plotino يمثل القمة وليس الأصل. فلقد كانت الأفلاطونية الحديثة حركة عقائدية تغذت من العديد من الأصول: ومنها التعليم الذي تم وضع بنيته طبقا للقواعد القانونية (المرجعية والتراثية) في الأكاديمية التي أنشأها أفلاطون، ومساهمات المفكرين الذين يعتبر جهدهم حلقة وصل بين الأكاديمية والدعوة الفلسفية مثل كريسيبو نفسه Crisipo، ثم بعد ذلك بانيثيو وبوسيدونيا Posidonio، Panecio فيما بعد، والروح العلمية السكندرية، وتأثير المعرفة غير الهيلينية مثل اليهودية والدين الإيراني وربما الفكر الهندي - وذلك لوثبت أن أمونيو سكاس كان في الحقيقة ساكي أمونيو. ويعود

الفضل فى بدء انتشار تلك البنية إلى جهود اليهوديين أرسطوبولو وفيلون Filon، Aristobulo حيث استخدمهما فى شرح معرفة العهد القديم باستخدام الأشكال والمنهج الهيلينيين. وعملية تنظيم البنية تعود لأفلوطين. وفى حركة أفلوطين نفسه يلتقى خطان، أحدهما وثى والآخر مسيحى، وسيتعايشان (وسيستمر وجودهما) حتى القرن السادس على الأقل. وكل من أراد أن يفكر فى الفترة من القرن الثالث حتى السادس بل وبعده أيضاً، كان عليه أن يفعل ذلك انطلاقاً من الأيديولوجية العامة للأفلاطونية الحديثة.

إن الحياة الطويلة للأكاديمية، التى أنشأها أفلاطون، شكلت (أخرجت) نوعاً من العلماء لم يكن يتخيلهم أفلاطون أو سقراط: ألا وهى شخصية أستاذ الفلسفة. ومن حيث المبدأ كان للإغريق علماءهم: وهو ما يعرف بـ "صوفى" "Sofoi"، وهم فى حقيقتهم يشبهون علماء دوائر ثقافية أخرى. بعد ذلك كان لدى الإغريق ما يمكن تسميتهم علماء أدعياء أو أشباه العلماء وكانوا مشهورين بقدرتهم على إلقاء الخطب: السفسطائيون. ثم بعد ذلك باحثون عن المعرفة: وهم الفلاسفة مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وكذلك فلاسفة أكثر شعبية وهم الذين يقدمون الفلسفة كمعرفة جديدة مثل تلاميذ سقراط من الكليبيين والقورينائيين والأبيقوريين والرواقيين. وكان التراث الأكاديمى يخرج أستاذ الفلسفة، بمراكزه (بدرجاته) وتلاميذه. وعندما أصبح هذا الوضع ظاهرة اجتماعية، على الأقل بين الطبقة الحاكمة، ظهرت الحاجة للملخص، أو المرجع الذى حقق نجاحاً كبيراً فى الفترة من القرن الثالث حتى الثامن. وبالضرورة سوف ينطلق العلماء الجدد الذين كانوا يستندون إلى عقيدة الكتب المنزلة من هؤلاء الأساتذة وتلك المراجع.

إن الهدف الأساسى لليهود والمسيحيين والمسلمين الذين سوف يستعملون معرفة الأقدمين كان ذا بعد دينى، لكن (عند إعداد) الشكل اللاهوتى النهائى (لمعارفهم) وشرحها، (وفى عملية) الدفاع أو الدعوة فيما بعد، والمعالجة الدائمة لها تم استخدام الأشكال والمنهج الاجتماعى والثقافى السارى: الذى تمثل فى المعرفة القديمة فى شكل الأفلاطونية الحديثة. إن المعرفة لا تتبع من نفس طبيعة الأشياء،

ولا من نفس طبيعة العقل الإنساني وإنما من السلطة التي لا توصف لله؛ والمعرفة الإنسانية هي مشاركة من الإنسان في المعرفة الأزلية، ومن الناحية التاريخية مصدرها إعطاء شكل علماني للوحى كما أكد ذلك كل من أرسطوبولو ARISTOBULO وفيلون.

٤ - أهمية المصادر الأفلاطونية الحديثة:

إن مصادر الأفلاطونية الحديثة العربية تقدم ملاحظة متميزة: من النادر أن يوجد اتفاق كافى بين النصوص الإغريقية لأفلوطين وبورفيريو PORFIRIO، وبرقلس... إلخ مع النصوص العربية الخاصة بها مثل كتاب "أولوجيا أرسطو" و"كتاب الخير المحض" أو "كتاب العلم الإلهي" "Libro de la ciencia divina"، لكن العقائد (الآراء) الموجودة فى التاسوعات لأفلوطين و"ملخص علم اللاهوت لبرقلس" مارسا تأثيراً كبيراً جداً فى تطور الفلسفة الإسلامية، سواء بسبب نسبة تأليف النصوص العربية المشابهة لها لأرسطو؛ أو بسبب تطويعها لاحتياجات علم العقيدة الإسلامى. وبعد سنوات طويلة من البحث والنقد يمكن التأكيد أنه من خلال النصوص الإغريقية الأصلية تم توليف مجموعة نصوص مختارة، وذلك فى الفترة ما بين القرن الخامس إلى القرن السابع، وفى تلك الفترة تم القيام بالترجمات السيريانية، وبعد ذلك بقليل تمت الترجمات العربية التى استخدمت بسرعة أكثر مما كان يُظن فى السابق.

ومصدر كتاب "للاهوت (المنسوب) لأرسطو المزعوم" هو Enneadas،^(١) الذى يسمح نصه الحالى بمعرفة كيفية توليف وتجميع النصوص التى شكلته. والجزء الأكبر وهو الأقدم والأصلى تكونه النصوص المأخوذة من أفلوطين والتى تنتمى إلى التاسوعات. على النظام التالى: Enneada الرابعة [٧، ٨، ٤، ٣، ٧]؛ الخامسة [٨]؛ السادسة [٧]؛ الرابعة [٤، ٨]، السادسة [٧]؛ الخامسة [١، ٨]؛ الرابعة [٧]؛ الخامسة [٢، ١]؛ السادسة [٧]، والخامسة [٨]. جزء آخر غير طويل [يتكون من

(١) أولوجيا وليس التاسوعات . (د. مذكور)

٢٥ فقرة أو جملة] ينتمى لمؤلف (لمصنف)، والذي من المحتمل أن يكون مسلماً وعلى معرفة بالأفلاطونية الحديثة. جزء ثالث [٥٩ فقرة أو جزء من فقرة] ينتمى لمؤلف آخر سابق؛ واثنًا عشرة جملة يجب أن تُنسب إلى ناسخ مسلم. (٦) كذلك يعتمد على أفلوطين كل من رسالة عن العلم الإلهي [Enneada الخامسة] وكذلك نص للشيخ اليوناني [Enneadas ٤، ٥، ٦].

ومصدر النص العربى لـ "كتاب العلة" هو "ملخص علم اللاهوت" لبرقلس وذلك تبعاً للنظام التالى:

أ- مبادئ عامة، والعلة الأولى [فقرات ١-٥، ١١، ١٥-٢١، ٢٣].

ب- العقل والمعرفة [فقرة ٤ مكررة ٢٤-٢٧].

ج - الجوهر (فقرات ٢٤ - ٢٧).

د- الجوهر والزمن [فقرات ٢٨-٣١]. (٧) وهكذا استخدم علماء علم الكلام الخاص بالمعتزلة، ومؤلفو رسائل إخوان الصفا، والصوفية والفارابى وابن سينا مؤلفات أفلوطين وبرقلس، باعتبارهما من مؤلفات أرسطو.

٥- الفرصة الكبرى للأفلاطونية الحديثة

إن القضايا اللاهوتية الموجودة ضمناً فى الدين الإسلامى ظهرت بسرعة جداً، كما أشرنا إلى ذلك. وقد تم معالجتها بواسطة علم الكلام، إحدى هذه القضايا، وجدانية الله، التى يشارك فيها اليهود والمسيحيون، تحولت إلى صيغة خالصة: الله أحد. وكما رأينا فإن تلك الوجدانية تم فهمها بشكل دقيق وصارم حيث تم رفض التحولات الداخلية للذات الإلهية، كما رفض التشبيه البسيط فى نسبة الصفات الإلهية. وفى النصوص الأفلاطونية الحديثة كانت تظهر "ذات" فى شكل واحد طويل جداً ومتوحدة وفريدة تأتي كما لو كان السوار للمعصم وذلك لتفسير الوجدانية الإلهية لله من ناحية جدلية .

ومن ناحية أخرى، فإن الأفلاطونية الحديثة كانت محاولة أكثر من ناجحة لوضع نظام ميتافيزيقي للجواهر الخالصة، فكما هو معروف، فإن الوجود بالنسبة للإغريق لم يكن أبداً يمثل مشكلة: الوجود (الكونية) هو أن "تكون" هناك. ولعل السؤال الذى ربما كان الفكر الهيلينى يطرحه منذ طاليس TALEs وبعد ذلك؛ من ماذا صُنِعَت الأشياء: من الماء والهواء والنار والتراب، أى من العناصر الأربعة، ومن أجزاء صغيرة وذرات. والإجابة التى كان لها أهمية كبرى بالنسبة للفكر القديم، كانت إجابة بارميندس [Parmenides]: ما كانت الأشياء هو أنها كائنة. لكن بارميندس لم يستخدم الفعل "كان" فى المصدر، وإنما تحدث دائماً عما هو كائن(الشيء الكائن)، والذى ليس من الخطأ اعتباره الطبيعة. وأن المبدأ الإيلى eleatico :الشيء هو "الكينونة" واللاشيء أى العدم هو "اللاكينونة"، لم يكن له معنى تجريدى فقط؛ وأن أفلاطون هو الذى سوف يستعمله بهذا المعنى .

لقد أخذ أفلاطون من بارميندس ثلاثة عناصر ستكون أساسية بالنسبة لنظامه: العنصر الأول يتمثل فى المعالجة العقلية لقضية الذات، والثانى يكون فى الفصل المطلق بين العالم المحسوس والمعقول، أما الثالث فهو لشكلية الإيلية FORMALISMO ELEATICO . وأن القضية الأساسية للفلسفة هى معرفة كينونة الأشياء؛ هذه الذات هى التآلف أو الكون، والأشياء تتألف مما تعبر عنه الأفكار الخاصة بها. وأن كل شيء يتولد من خلال سلسلة نسب محددة. والذات المحددة تخضع لهذا التوالد، ولا تكتفى بذاتها، والأشياء هى تطلع واشتياق للوحدة و"الكينونة". وكل هذا لا يمكن أن يشرح بدون الأفكار، وهى ليست شيئاً آخر سوى مفهوم سقراط، وقد تحول إلى تجريد خالص. ومن هنا فإن الأفكار تتحول من أشكال تعبر عما يكون عاماً بين مجموعة من الأشياء المتشابهة؛ وتصبح الشيء الجديد العظيم لأفلاطون: الجوهر Ousia. هذه الجواهر تكون وتمثل، بالإضافة، "ذات" ما هو كائن. (٨) وهذا المفهوم الأفلاطونى الجديد يمثل محاولة لأول ميتافيزيقا خالصة: الجوهرية (القائمة على الجوهر).

والوجود لا يناقشه أحد، لكن "ما هو محدد" لا يمكن أن يؤدي أبداً إلى معرفة كلية. إن الشيء الأساسي هو الجواهر والتي تكون وراء الكائنات المحددة وهي التي تمثل وتكون الذات الحقيقية. وهنا يظهر أحد العناصر الذي فيما بعد سيسهل تلخيص الأفلاطونية الحديثة: ماذا يعنى القول بمشاركة الأشياء فى الأفكار؟ وهنا يجب الانتظار حتى أفلوطين ليوضحه لنا بعض الشيء ويبدو الطابع الصراعى لفكره فى العاطفة التى يبيدها عندما يتمسك بشدة بما أسماه أفلاطون الأصلين الاثنى للذات: الواحد والخير، وهنا يبرز العنصر الثانى الذى يجعل من الممكن التلخيص. إن ما هو أصلى يكون إذن هو "الواحد"، و"الكينونة" تكون مشتقة، وسيكون هذا مناسباً جداً عندما يتم اعتبار هذا الواحد هو إله إبراهيم واسحق ويعقوب وهو نفسه الإله للواحد والثلاثى للمسيحيين وإله المسلمين. بهذين العنصرين اللذين تم إعارتهما للتلخيص فإن الجوهر سيكتسب الشكل الذى أثر بصورة طيبة فى كل فلسفة والتي فرض عليها أن تتطلق، سواء عرفت ذلك أم لا، من عقيدة خلق الكون. وإذا كان ما هو أصلى هو الواحد، فإن تسمية الذات المخلوق الأول كان يبدو سهلاً جداً.

٦- صعوبات مجموعة كتب "أرسطو":

أ- نظرية (مبدأ) الجوهر:

إن الميتافيزيقا الأفلاطونية الخاصة بالجواهر - وإذا استثنينا النقطيتين الخطيرتين اللتين تم توضيحهما والخاصتين بالمشاركة وأصول الذات - تتميز بترابط منطقي أوضحه أفلاطون نفسه ببداهة عندما أبدى سعادته عند معالجة أكثر الاعتراضات صعوبة ومعها تدريبات جدلية شديدة التعقيد مثل التى أبداهها بارميندس Parmenides. الذى ربما لم يفكر فيه أفلاطون هو إمكانية وجود نوع من العقلية المختلفة تماماً عنه وأقل منه بكثير وستظهر فى داخل الأكاديمية نفسها: إنه أرسطو.

فأرسطو وهو المولود فى بلدة "إسطاغيرا" Estagira فى اليونان كان فى أول أمره سقراطياً وأفلاطونياً، ولم يكن فى وسعه أن يكون شكلاً آخر. وعندما التحق بالأكاديمية كان عمره ستة عشر عاماً، وقد تركها بعد أن مكث فيها تسعة

عشر عامًا. ومن المحتمل أنه في نهاية حياته فقط أدرك أنه كان في طريق يختلف عن طريق أفلاطون. وخلال فترة طويلة، اعتقد أرسطو، بحسن نية كبيرة، أن الذين خرجوا عن الطريق هم الأفلاطونيون الآخرون. ومن الصعب تقديم دليل إيجابي، لكن على الأقل، لا يوجد دليل سلبي: إنه الطابع الأفلاطوني للمؤلفات المنشورة لأرسطو، والأجزاء الأفلاطونية للمخطوطات غير المنشورة، والتي بعد عدة مشاكل سيتم اعتمادها كمجموعة كتب أرسطو الحالية.

إن أرسطو ينطلق أيضًا من الكيفية التي صاغ بها الفكر الإيلي "الذات"، ومن أن أفلاطون كان قد ألغى تحديد الذات. فالذات يجب أن تكون واحدة وأزلية وغير قابلة للتغيير مثل الذات التي تقدمها الوحدات الرياضية، ولكنها محددة: "شيء" وليس تجريديًا فحسب. وإذا كانت هناك ذات تجمع بين هذين البعدين فلا يوجد شك في أنها إلهية، والعلم المتعلق بها هو علم إلهي. ويظهر هكذا الأمر في كتاب اللام Λ "للميتافيزيقا" ومعه تعديل مهم للمعنى بحيث إنه عندما يقرأ الـ Λ to theion بواسطة اليهود والمسلمين والمسيحيين الذين يجهلون الإغريقية فإنه يترجم على أنه الله.

لكن أرسطو كان لديه عقل لا يعتمد على مفهوم الجوهر، ويتميز بأنه تجريبي جدا [على مستوى العالم الإغريقي بالطبع]، وأنه لا يرضى بالتخلي عن ذات الأشياء، وذلك بأن يحيلها إلى ما هو وراء ذلك: الأفكار. ومن هنا فابتداء من كتاب إبسيلون ϵ للميتافيزيقا، يفضل أرسطو تعريف تلك المعرفة بأنها علم "الذات" من حيث إنها "ذات"، ويؤكد، كما لو كان متكلفًا أن "الذات تقال بطرق مختلفة"، وفي بعض الأحيان يعبر عنها بشكل أفضل وفي البعض الآخر بشكل أسوأ، إلى أن ينتهي الأمر بأن تفرض أحد الطرق نفسها: الجوهر.

وابتداء من الكتاب θ للميتافيزيقا، يعتبر الجوهر شيئًا أكثر من كيفية الذات السامية. ويعلم أرسطو أنه قد حل - على الأقل من وجهة نظره - مشكلة الكيفيات العديدة لاستخدام مصطلح الذات. لكن ما كان يهم الفكر الإغريقي هو مم تتألف الذات؟، بدون أن تتخلي عن كونها واحدة ومتعددة في مظهرها. لقد وجد أرسطو لب الذات وأصله، أيضًا، في الجوهر لكن هذا يعني الآن ما نفهمه

عادة على أنه جوهر: مكونات الشيء ولبه. هذه المكونات تمثل الأساس الذي تستند إليه الخصائص الخارجية للشيء: الأعراض، إذن، فهو ما يبقى تحت الحركة. فالأشياء لا تتألف من جوهرها وإنما تبقى بواسطة الجوهر.

في هذه الحالة أيضاً، بالإضافة إلى خطر القضية التي تم معالجتها الخاصة بما هو إلهي، الذي ترجم بلفظ "الله"، تبقى المشكلتان اللتان سوف تنتقلان إلى المعالجة الرائعة الخاصة بالأفلاطونية الحديثة: الأولى وتختص بازواجية مفهومي الجوهر والذي عند ترجمته إلى المصطلح العربي "جوهر" يكون قد أخذ بصورة مفرطة معنى كلمة شيء التي لا تناسبه. والثانية، وهي الأكثر خطورة، حيث إن أرسطو لا يتخلى عن المفهوم الأفلاطوني القديم للجوهر، وهذا سيظهر في شكل تعبير ليس أقل إزعاجاً: "هو ما كان ذاتاً". وأن الأمر الخطير في الموضوع هو استخدام الماضي، "هو ما كان"، متى كان؟ هل قبل أن يوجد؟ في هذه الحالة ربما ستكون لدينا الأفكار الأفلاطونية، وهو ما لم يكن في نية أرسطو، أي هل قبل الفعل؟ وبعد هذا فالجواهر ربما ستكون شيئاً له علاقة بالاحتمالية (أي الوجود بالقوة)، وهو رأى ينتمى لأرسطو بكل جدارة، وهنا تم تطبيق مختصر الأفلاطونية الإسلامية الجديدة بعمق.

ب- نظرية العقل:

تعتبر نظرية أرسطو حول العقل معقدة جداً، ولهذا من المناسب نقل النص الأصلي، وقد ترجم بشكل سليم ويقول:

"نظراً لأن في كل نوع من الأشياء - مثلاً في كل الطبيعة - يوجد شيء هو مادة، بمعنى، شيء هو بالقوة يمثل كل الأشياء، وشيء آخر ومختلف وهو للعلّة والمبدأ الخالق والذي معه تتم (تحدث) كل الأشياء، حيث يرتبط كل واحد منها بالآخر على طريقة (ارتباط) الفن ومادته، وكذلك من الضروري أن كل تلك العناصر توجد في

النفس. والعقل بمعناه الاحتمالي هو هكذا لأنه سيمثل كل الأشياء [مثلما يحدث مع المادة]. لكن العقل له جانب آخر، ومن خلاله يجعل كل الأشياء معقولة. فالعقل هو عبارة عن حالة إيجابية مثل حالة الضوء، فالضوء، بشكل ما، يظهر الألوان (ويجعلها بالفعل) بعد أن كانت بالقوة فقط. وهكذا العقل في هذا المعنى يكون قابلاً للانفصال، عديم التأثير وبشكل أساسي يمثل حالة بالفعل. وفي الحقيقة، فإن العقل الفعّال يكون دائماً أفضل من غير الفعّال أى المستقبل، والمبدأ أفضل من المادة. والمعرفة الحالية (أى التى بالفعل) تتماثل مع موضوعها وتطابقه، وفي الفرد تكون المعرفة الموجودة بالقوة سابقة بصورة مؤقتة على المعرفة بالفعل، لكن عند اعتبارها على وجه العموم لا تكون سابقة من ناحية الزمن. والعقل لا يفكر فى شكل قفزات، وعندما يتم فصله فإنه يمثل حقيقة ولا أكثر من ذلك. إن هذا فقط يكون خالداً وأبدياً". (٩)

وعلى الرغم من أن النص السابق يمكن أن يفهم اليوم بطريقة صحيحة، فإنه لم يحدث نفس الشيء فى الزمن القديم والعصور الوسطى. والتفسير الأول. وهو تفسير تيوفراستو Teofrasto وكان يقوم على الشك يمثل صعوبة منطقية بصورة أساسية، وكان على النحو التالى: إن المعرفة العقلية [الفكرية] تتمثل فى تجريد المعقولات، التى توجد عادة فى الأشياء المحسوسة، وذلك من خلال عقل غير فعّال يتم إيجاده (تنشيطه وتفعيله - أى أن يكون بالفعل) بواسطة العقل الفعّال. والآن حسناً، هذا العقل هل هو فطرى أم هو مكتسب؟ أى نوع من الانفعال يعانى؟ وكيف يكون ممكناً، مع أن ذلك العقل غير مادي، أن يعانى فعل وتأثير الجسم من خلال الإحساسات، فى حين أن الإحساسات مادية؟ وعلى العكس إذا كان العقل لا يتأثر، كيف يمكن للفكر أن ينتمى إليه؟. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان العقل غير الفعّال قبل أن يستقبل المعقولات، يوجد فى حالة موجود بالقوة، فبم يتميز عن المادة الأولية. وفى النهاية، كيف تصل الروح إلى العقل الفعّال، إذا كان هو (منفصلاً)

خارجاً عنها، أو كيف يمكن أن يحدث النسيان، والكذب، والخطأ لو كان ذلك العقل
الفعّال جزءاً منها؟

ولا نعرف إذا كان تيوفراستو قد اضطلع بمهمة حل هذه المشكلات والتي
عرفناها بواسطة تيمسيتيو Temistio، لكن النص كان يفتح الطريق إلى النقاش.
بالإضافة إلى ذلك، فمنذ القدم كانت هناك رغبة في ربط النص السابق من كتاب
"النفس" مع نصوص أخرى لكتاب الميتافيزيقا (١٠) أو مع كتاب "علم الأخلاق إلى
نيقوماخوس" (١١)، وعندما تم اعتبار العقل الفعّال لأرسطو هو الله فإن ذلك عضد
من أصداء الأفكار الأفلاطونية. وبهذه الطريقة، فإن نص أرسطو نفسه كان يفتح
الطريق أمام إمكانية إضفاء شكل أفلاطوني جديد على نظرية أرسطو التي تبدو في
التفسير الماهر للإسكندر الأفروديسي الذي يقسم العقل إلى ثلاث مجموعات:

١- عقل غير فعّال أو مادي.

٢- عقل بالملكة.

٣- عقل فعّال.

والأول موجود بالقوة بصورة مطلقة ويمكن أن يتحول إلى كل الأشياء التي
يمكن إدراكها؛ والثاني يعمل دائماً ولديه العادة أن يعرف وهو نفس العقل المادي
بعد اكتساب عادة أن يعرف.

وكانت المشكلة تكمن في شرح كيف يتحول العقل المادي إلى عقل بالملكة،
لأن استقبال الأشكال يتطلب الاستعداد السابق لها، والتي يمكن فقط أن تحدث من
خلال فعل عقل (بالفعل) في حالة عمل دائم: ألا وهو العقل الفعّال. فكما أن الضوء
يجعل الألوان مرئية بالفعل، والتي في ذاتها ممكنة الرؤية (أي مرئية بالقوة)،
فكذلك العقل الفعّال يجعل المعقولات (أي الأشياء المدركة بالقوة) في ذاتها إلى قابلة
للإدراك بالفعل. ولم يترك أرسطو قولاً يبين أين كان يوجد ذلك العقل واقتصر
الإسكندر الإفروديسي على القول بأنه ليس جزءاً من الروح ولا يمثل أحد ملكاتها،
وإنما هو فاعل خارجي.

ويؤيد الإسكندر الإفروديسي تفسيره بنكر أستاذه أرسطوكليس ARISTOCLES. ويبدو من خلال النصوص الأصلية الإغريقية أنه تم الخلط بين أرسطوكليس وأرسطو نفسه وهو ما ساهم في تأثر نظرية أرسطو بأفلاطون بصورة أكبر. لقد كان أرسطوكليس يعتقد أن العقل الموجود بالقوة ينمو بشكل طبيعي مثل كل الملكات الإنسانية، من خلال المعرفة، لكن من أجل تحقيق عملية التجريد كان يحتاج لفعل عقل خارجي وفكر محض وعقل إلهي. هذا العقل الفعّال المكون والمفهوم هكذا، كان يعتبر جوهرًا قادرًا على اختراق كل الأشياء وعند التقائها بمجموع حسي مناسب (ستكون له بمثابة) ستخدمه كجهاز وينتج عملية التعلل أو الإدراك والفهم. وكان من رأى الإسكندر الإفروديسي أن أرسطوكليس ذهب بعيدًا جدًا وشوّه نظرية أرسطو من خلال اللجوء إلى النظرية الرواقية الخاصة باختراق الجواهر. لكن الإسكندر الإفروديسي أيضًا قد تجاوز نص أرسطو عندما اعتبر العقل الفعّال هو الله، وعندما جعل ذلك كفعل خالص وفكر للفكر الخالص.

٧- صياغة أفلاطونية حديثة للعلاقة بين توحيد الله وعملية الخلق:

إن اعتبار الواحد الإلهي، الموجود في الأفلاطونية الحديثة هو الله الخاص بالتوحيد يعتبر خطوة حقيقية تجاوزت الحد قام بها كل من اليهود والمسيحيين بسرعة واضحة. وقد استخدم فيلون Filon ذلك ليشرح عملية الخلق، ولقد لجأ المسيحيون إلى عقائد الواحد وإلى اتحاد الجوهر والأقانيم وذلك لشرح عمليات التحول الخاصة بالتثليث، وكذلك فلقد استعملها المسلمون في جدلهم المضاد للتثليث. ولقد تم إثبات وحدانية الله واستحالة عمليات (التحول) الشخصية باستخدام مؤلفات كل من أفلوطين وبرقلس - وإن كانت غير كاملة وليست دائمًا سليمة.

إن المبدأ الأساسي للوحى النبوى هو عملية الخلق، ويمثل ذلك عقيدة يشارك فيها كل من اليهود والمسيحيين. وعملية الخلق هي عبارة عن خلق الشيء من العدم وبدون وجود فاعل وخلال الزمن. وعندما يجب شرح ماذا يعنى هذا وكيف أن عدم الوجود السابق، واستقلال المخلوق فيما بعد (عن الخالق) لا يغير

(من طبيعة) وحدانية الله وعدم قابليته للتغيير الإلهيتين، تظهر الأفلاطونية الجديدة. وإمكانية استقلال "ما هو مخلوق" كانت تبدو أمام أعين العلماء الغيورين على قدرة الله القادر على كل شيء، كما لو كان تردياً لسلطان الخالق. وكان من الضروري، بطريقة ما، أن يظل الله يخلق دائماً، كما كان يؤكد ذلك علم الكلام الأشعري.

ومع ذلك، فإن للنقاء الإلهي للفائق للوصف كان يبدو كما لو كان قد تلوّث لو كانت عملية الخلق المستمرة تتم من خلال حدوث لون من اللمس من الله للمادة، مهما كان عالمًا ومحبا وعطوفاً. وتوجد المادة في عملية الخلق، لكن الله لا يمكنه لمسها. ولهذا كان مناسباً جداً أن يوجد تفسير وهو - بدون أن يفصل بشكل كامل ذاتية وهيئة ما هو مخلوق بصدد الخالق - يضع هوة عميقة أنطولوجية [كونية] تفصل بين الله والمادة. وأفلوطين في شكله العربي كان يحتوى على هذا التفسير المناسب: أن الله بإرادته الإلهية يخلق شيئاً واحداً وكلية، وهو فعل حر بشكل مطلق ومستقل وبه يهب الله بإرادته وبفضل محض فحسب من طبيعة ذاته، وكذلك لكونه سرا كلية. ومن هذه النقطة إلى (نقطة) تكون (تصور) المخلوق الأول كانت توجد خطوة واحدة قطعها المفكرون الإسلاميون في طرقات أفلوطين وبرقلس الموصلة، وذلك حتى الوصول إلى نظام الكون المبدع - العجيب الذي سيخططه فيما بعد ابن سينا. وفقط عندما تظهر التعددية (الكثرة) ومعها الفردية القصوى، تظهر المادة التي لن تبقى فقط بعيدة عن الله وإنما على الوجه الأصح ليس لها كينونة وبها أوجه نقص أكثر مما بها من صفات كمال وهي (موجودة بالقوة) محتملة أكثر من كونها واقعاً (بالفعل).

٨- الصيغة الأفلاطونية الحديثة للمدد (الإلهي) باعتباره جزءاً من الإشراق العقلي.

إن وظيفة الله تظهر، في أشكال كثيرة، وفي تنفيذ عملية الخلق تبدو هذه الوظيفة في شكلين أساسيين:

١ - حيث يخلق الذين لا يكونون أى شىء حتى ولو كان ذلك صورة شاحبة لله [وهم الذين ليس لهم عقل].

٢ - ويشرق على الآخرين الذين هم صورة مظلمة وفقيرة له [أى الذين لهم عقل، وذلك بأن يشرق عليهم. والتدبير والحكمة الإلهية ليس لهما حدود، سواء من حيث القوة والسلطة والجبروت، والرؤية وتبلغ كل الأشياء. وفى الكائنات غير العاقلة، فإن الحكمة تتصرف بعد الخلق من خلال وسطاء، وهوما يُطلق عليه اليوم الظروف الطبيعية للتطور والتحول، وهو شىء يشبه ما أطلق عليه القديس أغسطين العلل البيذورية (علل النكاثر). وأفلوطين وبرقلس فى شكلهما العربى صاغاً هؤلاء الوسطاء واعتبروهم نجومًا أو كواكب أو أجسامًا روحية؛ أما علماء العقيدة فقد اقتصروا على أن أعطوهم أسماء لكائنات سماوية [العروش، ورؤساء المملكة... إلخ].

والإنسان، نظرًا لأنه متميز بالعقل، ليس فقط لديه استعدادات طبيعية خاصة يمكن أن يوصف بها كل كائن مخلوق، وإنما لديه مرآة شاحبة قادرة على أن تعكس نور الكرم الإلهى. ويقول القرآن بشكل واضح إن الله تحدث للإنسان لأن الجبال والبحار لم تكن تستطيع أن تفهم صوته، ولكن مع ذلك بدون النور الإلهى فإن الإنسان سيكون أكثر قسوة من الأحجار. ومن جديد فإن المشكلة تكون فى الاتصال بين إله فائق الوصف والإنسان كثير الخطأ. وأفلوطين وبرقلس العربيان قدما لذلك حلا من خلال الإشراق بواسطة السر الإلهى، حيث لجأ إلى مجموعة من الدرجات، من بينها العقل الفعّال القديم الخاص بأرسطو وهو الذى كان يجرى الاتصال مع الإنسان، ونظرًا لأنه نور من الله فمهما كان غير مباشر، فإن هذا الإشراق هو معونة من الله ومدد منه.

والمدد الإلهى أصبح مصوغًا بواسطة شرح عقلائى، وبخاصة فى المجال العملى. هل أصبح هناك هامش لحرية شخصية حقيقية ؟ لقد تم شرح الجدل حول ذلك عند الحديث عن علم الكلام. إن الأفلاطونية الجديدة عندما جعلت الجانب العملى جزءًا من النية، فإنها تحل المشكلة من خلال حرية تختص بأن تتفد بحرية

النظامَ الضروري، ولهذا فقد اعتقدوا أنهم في وضع يسمح لهم أن يعتبروا أنفسهم أنصار الحرية والعدالة الإلهية، وبغير هذه الطريقة فإنه حتى علة أفعالنا السيئة ستقع على الله.

إن هذا النقد الأفلاطوني الحديث يمثل الفلسفة الخاصة بالعصور الوسطى بمعناها الخالص، بمعنى أنها عبارة عن تأمل عقلي حول "علم العقائد الموجود في الوحي" وبصيغة أفلاطونية حديثة، وسيكون له أتباع كثيرون، ولكن ستتفرع عنها فلسفة أخرى أقل اتساعًا وأكثر تمسكًا بالصياغات الإغريقية، وهي ما أطلق عليها العرب اسم "فلسفة" والذي يمثل قمته ابن رشد الذي يعود له الفضل في (ازدهار) الفلسفة البحتة. لكن الفلسفة الأخرى والخاصة بالعصور الوسطى لن تموت وإنما ستتعايش مع الفلسفة البحتة وبعد أن تتدهور هذه الفلسفة ستستمر الأخرى. ولنتذكر ابن عربي وابن سبعين، بل وفي بدايات القرن الخامس عشر يوجد ابن خلدون وابن الخطيب، وذلك فيما يتعلق بالمغرب الإسلامي؛ وفي استمرار ميثافيزيقا النور عند الإشرافيين المشرقيين، وعند المفكرين الإيرانيين وذلك حتى نهاية القرن السابع عشر.

٩- شروق (شمس) الفلسفة: الكندي

أ - نقطة الانطلاق والمنهج:

يعود الفضل في الصياغة الأولى لفكر الفلسفة الإسلامية بمعناها الدقيق لأبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (١٢)، وهو مفكر عاش في القرن التاسع الميلادي، وحصل على لقب "فيلسوف العرب". وتدل مؤلفاته على معرفة جيدة بالفلسفة الإغريقية. وفي كتاب التعريفات [رقم ٣ في القائمة الموجودة في الهامش رقم ١٢]، يحلل ثمانية مصطلحات لا تتفق مع مصطلحات كتاب delta الميثافيزيقا

لأرسطو. حيث أعطى ستة تعريفات للفلسفة: وهي الاشتقاق [الأصل اللغوي]، نشاطها وهدفها، وعلتها، وبُعدها الإنساني وجوهرها. في التعريف الأول يذكر أن ممارسة الفلسفة تحدث بسبب حب الإنسان لها ولكونها تمثل المعرفة. والتعريفات الثانية والثالثة والرابعة تشبه أفلاطون، والخامسة أفلاطونية أيضاً، ولكن من خلال نصوص غنوصية، والسادسة رمزية. وهو يعرف بصورة كافية تاريخ الفلسفة، وكتب أرسطو، وقد خصص لها كتاباً حيث جمعها في أربعة أقسام: المنطق والطبيعة والنفس والميتافيزيقا. وينكر أرسطو كثيراً وبصورة جيدة، وكذلك أفلاطون بصورة كافية وبخاصة في "رسالة في قول في النفس"، وكذلك سقراط الذي خصص له ثلاث رسائل صغيرة. يعرف فكر أفلوطين، وذلك من خلال "كتاب أثولوجيا" ويصحح ترجمة ابن ناعمة الحمصي، ولكنه يجهل أن تلك للنص لأفلوطين.

وتبدو أفكار الأفلاطونية الحديثة في نظريته حول النفس في شكلها كجوهر بسيط غير مادي وخالد وقادر على الوصول إلى أعلى المعارف الفكرية، وذلك بعد أن تتخلص النفس من الجسد، حيث تتشبه حينئذ بالله. ويبدو تأثير أرسطو كبيراً جداً عند معالجة القضايا المنطقية والمادية والبيولوجية، بينما في الميتافيزيقا يسود مختصر الأفلاطونية الحديثة. ويمثل كتاب الكندي حول الفلسفة الأولى عملاً أصيلاً ولا يعتبر شرحاً، كما أنه ليس ملخصاً لميتافيزيقا أرسطو، الذي تسود فيه العناصر الأفلاطونية الحديثة، حيث يرفض الكندي خلود - أزلية العالم والمفهوم الفلسفي عن (الذات) الإلهية. ونظراً لأن الكندي كان معاصراً للوقت الذي تم فيه بشكل رائع الانتهاء من ترجمة الموسوعة الإغريقية إلى العربية، فقد قام بمجهود ضخم لوضع مصطلحات الفلسفة العربية. وهكذا فإن أحد كتبه وهو رسالة في حدود الأشياء ورسومها" وهو كتاب صغير ولكنه قاموس فلسفي دقيق، وربما يكون الأول من بين القواميس المعروفة في العالم العربي، يتضمن أقل قليلاً من مائة مصطلح، بعض تلك المصطلحات يبدو أن الكندي هو الذي وضع لها تعريفها الفلسفي. إن هذا المجهود فيما يتعلق بتثبيت معاني المصطلحات سيكتمل من خلال استخدام المنهج المنطقي وهو الوحيد القادر على تسهيل معالجة الفكر. إن للفلسفة يجب أن تستخدم

المنهج الذى يثبت ويدلل على معنى كل كلمة [لفظ - مفردة] وقيمة كل تأكيد. وبالتالي، فإن مَنْ يجهل علم الرياضيات والمنطق لا يمكن أن يتخصص فى الفلسفة لأن الاستدلال (والاستنتاج) فقط هو الذى يمكن أن يقودنا إلى العلل الأولى.

إن استيعاب الكندى للفكر الإغريقى سيجعله يناقش قضية التوفيق بين الفلسفة والدين. وفى ذلك يقول الكندى إن الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها، والتي بالإضافة إلى قيمتها النظرية، تسمح أيضاً بتوجيه حياة الإنسان نحو الخير؛ وفى هذا المعنى فإن الحقيقة الفلسفية لها دور مماثل للشرع (الوحي). وبالتالي، فإن التأمل العقلى يكون مشروعاً وعند استخدامه من قبل الأشخاص المخلصين والمتدينين يساعد على معرفة تفسير النص المنزل بشكل أفضل. ومع ذلك، فبين المعارف الفلسفية بشكل خالص أو محض والمعرفة النبوية هناك فروق أساسية حيث يقترب من مواقف المعتزلة ويدافع عن وحدانية الله والعدل الإلهى، وإن كان يصر على حدوث العالم كفعل ناتج عن الإرادة الإلهية.

ب- المعرفة ومشكلة العقل:

إن المبادئ التى تحكم فى استيعاب الفلسفة الإغريقية من قبل الكندى تشرح لنا الإشكالية الداخلية لفكره، حيث ينطلق من اعتبار علم الرياضيات مدخلا خاصا لمناهج البحث فى علم المنطق، إن البرهان أو الدليل لا يزيد عن كونه وسيلة أو قاعدة عامة يمكن أن نطبقها على مجموعة من الحالات المحددة. والمعرفة تنقسم إلى:

١- حقائق سابقة ومستقلة عن عملية البرهان.

٢- حقائق نحصل عليها من خلال البرهان. والمعارف السابقة على عملية البرهان لها ثلاثة أنواع:

أ- معرفة وجود الشيء.

ب- معرفة بالمبادئ الكلية التي تكون بديهية بذاتها ولا تحتاج إلى إثبات.

ج- معرفة بجوهر الشيء المعبر عنه من خلال تعريفه. وأن المشكلة الرئيسية في هذا النوع من المعرفة تكمن في أن الحواس فقط تعرف وجود الأشياء، ولا يعطينا الاستقراء سوى خصائصها.

وللوصول للجوهر، وانطلاقاً من البيانات [المعلومات] المحسوسة، فإننا نحتاج إلى القيام بعملية فكرية خاصة تتم من خلال استقبال (تلقى) الدرجات الأربعة من العقل: عقل موجود بالقوة، وعقل موجود بالفعل، وعقل يتحول من "موجود بالقوة" إلى "عقل موجود بالفعل"، والعقل الاستدلالي. والعقل الموجود بالقوة هو جزء من النفس يتحقق من خلال فعل (تأثير) العقل الذي بالفعل، والذي بدوره ينتج عندما تتحقق الأشكال القابلة للإدراك، والتي، مع ذلك، تكون نتيجة له. والعقل الذي يتحول من "الموجود بالقوة" إلى "موجود بالفعل" هو العقل المستفاد؛ والعقل بالملكة يحدث عندما يتم تحقيق العقل الموجود بالقوة بواسطة العقل الفعّال، وهو الحلقة الدنيا من نظام الأفلاك السماوية التي تحكم عالمنا.^(١) وفي النهاية، فإن العقل الاستدلالي يتمثل في المعارف المكتسبة الحالية (أي الموجودة بالفعل): عن طريق استخدام عادة التفكير.

ولكى تكون المعرفة ممكنة فإنها تحتاج إلى واقع شكلي وحيد؛ والأشكال المحسوسة والقابلة للإدراك توجد بشكل ما في جوهر النفس، والأشخاص [البشر] الذين يحوزون فضيلة المعرفة العليا يمكنهم أن يكتشفوا بطريقة أسهل تلك الأشكال داخل أنفسهم، وعلى العكس، فإن العوارض المادية التي تفسد تلك الفضيلة المستقبلية في النفس تجعل الإنسان يبتعد عن الحقيقة. وإذا استطاع الإنسان أن يحافظ على نقاء نفسه، فإن الحقيقة الداخلية ستتحول إلى حقيقة واحدة (ستتحد) حقيقة الخالق حيث يكون ذلك أصل النبوة حيث إنه الحدس الخاص للنفس الخالصة أو الزكية.

(١) هو تصوير غير دقيق لرأى الكندي، وهذا الرأى يصدق على الفارابي وابن سينا وليس على الكندي .
(د. مذكور)

وفى مقابل المعرفة المباشرة تظهر المعرفة غير المباشرة التى تنطلق من المعارف المكتسبة من خلال أربع طرق استدلالية: التعدد، حيث من خلاله يتم الانتقال من النوع إلى الفصيطة ومن هذه إلى الإفراد؛ وعملية التحلل - التفكك، والتى تقودنا إلى الأجزاء التى تكون الأشياء؛ والتعريف - التحديد، وعملية الاستدلال فى ذاتها وهو استخدام الأدلة الجدلية . فى هذه الحالة الأخيرة من الممكن جدا الوقوع فى الخطأ سواء من خلال ظروف الفاعل (الذى يقوم بعملية الاستدلال) أو بسبب طبيعة [الاستدلال]، ومع ذلك، فإن لعملية الاستدلال قيمة عليا بالنسبة للمعرفة العقلية حيث إنها تقودنا إلى المنطق. لكن هذا المنطق يختلط تبعا لرأى الكندى، مع علم الأخلاق، لأنه من خلاله يقترب الإنسان من المعرفة الكلية، وهى الخاصة بكائنات العالم السماوى حيث يتم بلوغ الجنة بشكل فكرى بحت. وبالتالي، فالفضيلة ليست شيئا آخر إلا المعرفة لما هو كلى، والمعرفة الأخلاقية تتمثل فى ممارسة الإنسان للفضيلة الفكرية بشكل صارم .

ج- الميتافيزيقا وعلم الكون:

الميتافيزيقا هى علم العلة الأولى، أما هدف الفيزياء فهو العلم بالكائن المحسوس المتحرك والعلم بالكائن الذى يمكن إدراكه وغير المتحرك. والميتافيزيقا يجب أن تدرس اللامتناهى والواحد. واللامتناهى هو "ما هو أزلى" والذى "لا يمكن إلا أن يكون، أو أن لا يكون عدما"، بحيث يكون غير خاضع للتغيير، وليس بجسم، لأن الأجسام متناهية. ويعارض الكندى أرسطو حيث يرفض أزلية الزمن، وقد اعتمد فى ذلك على طيماوس Timeo وبخاصة على يحيى النحوى Juan Filopon. والواحد يمكن أن يكون بسبب عارض أو بنفسه، وذلك عندما نشير إلى الأشياء التى لها نفس الجوهر، والمشاركة فى الجوهر يمكن أن تكون من خلال الاستمرار أو من خلال الشكل أو الاسم أو النوع.

لكن الواحد الحقيقى هو الواحد المطلق بذاته، وبالتالي فهو الخالق، وهو بداية لكل حركة. فإله هو العلة الفاعلة للعالم، الذى خلق من لا شىء، كذلك فهو

العلة الأولى لكل الأشياء. وبالتالي، يمكن إثبات وجود الله انطلاقاً من وجود العالم، والظواهر، ونظام الكون الذى يحتاج إلى ذات خالقة ومنظمة وحاكمة. وهكذا، فكما أن النظام الفسيولوجى والظواهر الحيوية لجسمنا تدل على ضرورة وجود الروح، التى تمده بالحياة وتتحكم فيها، وبنفس الطريقة فإن نظام العالم المادى وهدفه يجعلان من البديهي وجود منظم وحاكم للكون؛ وهذا الدليل القائم على نظام العالم، هو أفضل الأدلة التى يمكن أن نتعرض لها. ومع ذلك، فعند دراسة وحدانية الله يستعمل الكندى الفرق بين الذات الممكنة والذات الواجبة اللتين سوف يتعرض لهما كل من الفارابى وابن سينا.

الله خالق وحاكم للكون وهو واحد بجوهره لأنه لو تعددت الآلهة، ففى بعض تلك الآلهة سيوجد عنصر لا يكون عاما بالنسبة للآخرين، وبالتالي، فإن أحدها لن يكون ضروريا على الإطلاق. بالإضافة إلى ذلك، فإن الله ليس جنساً ولا يدخل فى أى نوع على الإطلاق، وليس له أى شبه مع الكائنات المخلوقة، ولا يمكن أن نصنفه تبعاً لطبقة أو فئة، وهو ليس بجوهر، وليس بعرض، وكل الصفات التى يمكن أن نضيفها له تكون له من خلال النفى. ولهذا، فعلى الرغم من أن الكندى فى بعض كتاباته يمكن أن يبدو أنه يتحدث عن صفات إيجابية تقوم على وحدانية الله، فيجب أن نقرأ هذه النصوص من خلال السياق العام الذى يؤكد بشكل حاسم وحدانية الله المطلقة. والشئ الوحيد الذى نفعله من خلال الصفات الإلهية السلبية هو أننا نميز الله عن مخلوقاته، بينما نقصر من خلال الصفات الإيجابية على الاقتراب من الصفات العظيمة الأنطولوجية لذاته، التى منها ينشأ خلق كل ما هو موجود، وحفظ كل ما هو مخلوق ومعرفة كل الأشياء والإرادة المطلقة جدا .

والكون الذى خلقه الله له مركز فى الأرض ويكون محاطاً بطبقات متتالية من الماء والهواء والنار؛ والعناصر الطبيعية تتعارض فيما بينها، كما يمكن أن تختلط فيما بينها حيث يشغل كل منها مكاناً طبيعياً. والكون كله ينقسم إلى قسمين: عالم الأفلاك السماوية وهو يخضع للحركة الدائرية، والعالم السفلى أو الأساسى، الذى يخضع للكون والفساد الذى نلاحظه نحن البشر.

والجسم الأقصى [أحياناً يطلق عليه الجسم الأعلى] يكون به نفس ولديه عقل. وفلك ذلك الجسم يحتاج إلى حياة، وإن كانت بدورها تمنح الحياة لمن هو أقل منها. هذا الجسم يتحرك بصورة أبدية وهو علة لكل ما تجعله الحركة بالفعل أى تجعل له وجوداً فى عالم الواقع . والجسم الأقصى، نظراً لكونه كروياً فله مكان دائم، وليس له ثقل ولا حرارة ولا برودة، فليست له صفات العناصر الأربعة. وكل واحد من هذه العناصر الأربعة الأخيرة له شكله الخاص، فالنار رباعية، والأرض مكعبة وسداسية، والهواء ثُماني، والفلك خماسي، والماء ذو عشرين وجهًا. والمتعددة الأسطح المثلثة هي القواعد الأساسية [المادة، والشكل، وما يحركها بشكل منسجم]. والأرض لها أربع مراحل [المادة، والشكل، وما يتحرك، والتوالد]؛ أما الفلك أو الجرم السماوى، فله خمس مراحل (المادة، والشكل، والحركة المنسجمة، والإحساس والتعقل).

د - النفس والمفهوم الأخلاقى:

النفس تكون واحدة وبسيطة ونبيلة وكاملة، وهى تختلف عن الجسم. وجوهرها يشبه - يشترك فى طبيعته مع - العلم الإلهى لأنها ذات جوهر روحى؛ وعندما تترك الجسم ستبلغ (ستصل إلى) المعرفة المطلقة. ويسير الكندى وفق أفلاطون، الذى يذكره بشكل صريح، حيث يعتبر أن النفس تكون فى حالة مرور فى هذا العالم، لأن حياتها خالدة وسرمدية، لكن الأنفس غير الطاهرة يجب أن تتطهر حيث تنتقل من منزلة إلى أخرى حتى أبعد منزلة. ومن بين الملاحظات الطريفة (الغريبة) جدا حول النشاط النفسى تبرز تلك الخاصة بالحلم وهو "الحالة التى يترك فيها الكائن الحى استخدام الحواس بشكل طبيعى، مع الاحتفاظ بصحته الطبيعية". وسبب الحلم هو البقاء - أثناء الحلم - فى حالة تخيلية، تعمل سواء فى حالة اليقظة كما فى حالة الحلم؛ وعندما يزداد تركيز الإنسان وهو يفكر فإنه يستطيع الاستغناء عن استخدام الحواس، عندئذٍ تتصرف الحالة التخيلية بحرية وتكون المفاهيم أكثر نقاء. والحالة التخيلية توجد فى النفس، وليس لها أعضاء وتستخدم الصور بدون

مادة. والحلم يكون باستخدام النفس للفكر وتركها للحواس؛ ويمكن للنفس في الحلم أن تتبأ بكل الأشياء وبخاصة إذا كانت زكية. وسبب الحلم هو برودة الدماغ والتي تجعله رطباً وذلك بسبب فقد حرارة الجسم.

وأحد مؤلفات الكندي هو كتاب صغير يُسمى "في الحيلة لدفع الأحزان"، وفيه يسرى عن صديق له كان قد طلب منه كتاباً ضد الحزن. وفيه يؤكد أن الإنسان يجب أن يبحث عن السعادة الحقيقية، ولكن هذه السعادة تتحقق عندما نتأمل مم تتكون الحياة، وفي ذلك الذي يحزننا. والنتيجة التي يصل إليها هو أنه دائماً يوجد سبب للتسرية عن النفس وذلك تبعاً للأدلة العشرة التالية:

- ١- إذا كان الحزن يأتي منا، فإنه لا يوجد سبب يجعلنا نشقى أنفسنا، وإذا كان يأتي من آخر، فيمكننا أن نحتمى منه أو لا نكثر به ؛ فكل شيء زائل وعابر.
- ٢- التفكير في أنه في مرات أخرى قد تسرينا من الأشياء الحزينة.
- ٣- إن عدم الرغبة في الوقوع في أسر الحزن، يعنى عدم الرغبة في الوجود لأن الشر موجود.
- ٤- كل البشر يعانون [يشعرون] بالحزن.
- ٥- كل ما لدينا أعطاه الله لنا؛ والله يقدر أن يزيله.
- ٦- بما أن كل شيء يتغير، فإما أن نكون حزانى دائماً أو لا نكون مطلقاً.
- ٧- لماذا نجتهد في أن يكون لدينا أكثر مما هو ضرورى ؟
- ٨- إن هذه الحياة رحلة.
- ٩- يجب أن نرفض أو نكره كل ما هو سيئ والحزن من الأشياء السيئة.
- ١٠- مهما خسرنا فدائماً يبقى لنا شيء ما.

هـ - تلاميذ الكندي:

من بين تلاميذ الكندي نذكر كلا من عالم النجوم أبو معشر البلخي، وأبو زيد البلخي، ومؤلفو سيرتهما الذاتية ينسبون إليهما أكداً أن الصفات الإلهية القرآنية مصدرها اللغة السورانية، وقد عُرفا بأنهما من المفكرين المتحررين. وأهم هؤلاء التلاميذ هو أحمد بن الطيب السرخسي الذي وُلد عام ٢١٨/٨٣٣ ومات عام ٢٨٦/٨٩٩، وقد فقدت مؤلفاته المكتوبة، أما فكره فيُعرف من خلال بعض المصادر الشيعية وكاتبى السير، وفي السابق أشرنا إلى أنه نُسب إليه اختراع أبجدية صوتية تصلح لكتابة كل اللغات. والجدير بالذكر أنه تبين من خلال فكره معرفته بنظريات رواقية. وبالتحديد فإن الرواقية لا تبدو مطلقاً بصورة أكثر وضوحاً في الفكر الإسلامي كما هي عنده. وربما بسبب استفادته من جزء من نظريات الأسطوانة من خلال الأفلاطونية الحديثة في مرحلتها الأولى. ولو كانت المعلومات التي لدينا عن السرخسي صحيحة، فإن هذا المؤلف فرّق بين ثلاث مجموعات رواقية: الفريق الأول يخص مدرسة سكندرية والتي ربما كان اسمها جواقيون أى "المشاعون" وهى عبارة عن الرواقية المتأثرة بالأفلاطونية الحديثة، والفريق الثانى تمثله مدرسة بعلبك، والتي يُطلق عليها اسماً مناسباً جداً "أصحاب الأسطوانة"، والفريق الأخير خاص بمدرسة أنطاكية ويسمىها "أصحاب المظلة" وحرافياً تعنى "نظرية الخيام"، وربما هذا الفريق والسابق يكونان فريقاً واحداً.

١٠ - الرازى:

من الصعب جداً تحديد مكان الرازى (١٣) فى تاريخ الفكر الإسلامى. فمن ناحية الترتيب الزمنى نظراً لأنه ولد قبل الفارابى فمن المناسب أن نضعه بين الكندي والفارابى. ومن ناحية أخرى، لم يسلم الطب العربى، على الرغم من قيمته العلمية وثروته التجريبية، من الأشكال الباطنية الشعبية، وذلك مقارنة بالشائع فى أيامه. وإذا تركنا جانباً الكتب السحرية تقريباً، فإن الطب الروحانى لأبى محمد بن زكريا بن يحيى (١٤) والمعروف لدى اللاتينيين بالرازيس Rhazes لا يمكن أن يمثل

أو يشبه الأشكال الباطنية الطبية. وعلى الرغم من أن الرازي ليس فيلسوفاً مثل ابن سينا أو ابن رشد، فإن أسلوبه، وإن لم يكن كذلك في نظرياته، يمثل التوازن بين الفلسفة والغنوصية. وهكذا، مثلاً يهاجم أرسطو، حيث يتهمة بأنه حطم الخط التقليدي للفلسفة الإغريقية التي بدأت على يد فيثاغورث وانتهت على يد أفلاطون، ويعترف بأنه تلميذ لسقراط، وأنه يجب أن يحذوه في سلوكه كل مفكر كما فعل هو.

ويبدأ الرازي "الطب الروحاني" بإعلان عقلاني عظيم:

"أقول إن البارئ - عز اسمه -، إنما أعطانا العقل وحياتنا به لننال ونبلغ به المنافع العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر مثلنا أن يناله ويبلغه . وأنه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا وأجداها لنا نفعاً... فإذا كان هذا مقداره وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن مرتبته... بل نرجع في الأمور إليه، ونعتمد فيها عليه فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ولا نسلط الهوى الذي هو آفته ومكدره... بل نروضه ونذله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه"^(١)

إن ما حققه الفكر الإنساني من خلال استخدام العقل هو الفلسفة حيث عاش الأستاذ الأكبر سقراط تبعاً لمثلها، وقد حاول الرازي أن يطبق ذلك في حياته. إن على الفيلسوف أن يعيش حياة هادئة؛ وهي الوسط العادل بين طرفين؛ وبدون أن يترك نفسه تجره للملذات فعليه ألا يحرم نفسه من الأشياء بمستوى مناسب. وهكذا، فيحكي الرازي عن نفسه أنه لم يعمل لدى أي جبار، ولكن لأنه طبيباً فإنه لم يخل بعنايته على أحد وساعد الجميع، ولم يعمل جندياً، ولم يكن بخيلاً؛ ولم يكن غير متسامح، ولا سكيراً ولا عريباً. ويوجب على الفيلسوف أن يعيش متحكماً في شهواته، محاولاً أن يكون الإنصاف هو الذي يسود كل فضائله.

ولكى يمارس حياة بهذا الشكل كان من الضروري أن تكون لديه معرفة دقيقة بعيوبه الخاصة، ويلجأ كلما كان ذلك ضرورياً إلى الآخرين، الذين يمكن أن يتعرفوا عليها بشكل أفضل. وأن أفضل المتع واللذات هي الحياة الطبيعية، ولهذا

(١) الطب الروحاني، أبي بكر الرازي، تحقيق وتقديم الدكتور / عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨، ص ٣٥ - ٣٦ . (المترجم)

من المناسب رفض الحب الجارف والغرور والكذب والحسد والغضب، فهي صفات للحيوان أكثر منها صفات للإنسان. لكن يجب البحث دائماً عن التوازن، فإذا كان البخل رذيلة سيئة فإن الانحار للمستقبل أمر مناسب. وكل فكرة مسيطرة هي خطيرة، ولكن الاهتمام بالأشياء أمر مناسب. ويجب الاعتدال في الطموح، وليس من المناسب الإفراط في جمع الثروات. وفي النهاية، يجب أن نكافح ضد الخوف من الموت، فالموت يزيل الآلام والهموم، وبعد الموت يفتح باب السعادة للمؤمن، والكافر، بما أنه لا يعتقد في شيء، فليس لديه ما يشغله أو يهيمه.

ومفهوم الرازي عن الكون يمثل إحدى اقتباساته من الأفلاطونية الحديثة وتتعلق من خمسة مبادئ أزلية: الله، الروح الكلية، والمادة الأولية، والمكان والزمان. والله هو المعرفة العليا، ويخلق كل شيء بدون حاجة لذلك، إومنه تصدر الحياة: كما يخرج الضوء من الشمس. والنفس الكلية أيضاً حية ولكنها جاهلة، ومن هذا الجهل تحدث المأساة الكونية وبالتالي العالم. والمادة الأولية أيضاً أزلية إذ ليس هناك شيء موجود يأتي من العدم الخالص، وهي تتكون من ذرات، وأكثرها تماسكاً هي التي تكون الأرض، وكلما قلت كثافتها، تتحدد بصورة على التوالي في الماء، والهواء والنار. ولما كانت المادة أزلية وتشغل مكاناً فإن الفراغ يجب أن يكون أزلياً. ونفس الشيء يحدث مع الزمن وهو عبارة عن جوهر في حالة صيرورة.

وتحدث مأساة عالم الخلق من الرغبة الشديدة للنفس الكلية في اختراق المادة الأزلية. وهذا الاختراق أحدث في تلك المادة تغيرات غير منظمة وغير هيكلية. ولهذا، كانت نتيجة محاولة الاختراق متناقضة وفاشلة. ولهذا، فإن الله أرسل العقل، المرتبط فطرياً مع الألوهية، ليوقظ النفس وحتى تستطيع أن ترى أن العالم المادي ليس مقامها. ولهذا فمن أجل أن تفهم النفس الكلية وأيضاً النفس الإنسانية أن هذا العالم ليس عالمهما وتعرفان العالم الذي يخصهما، فإن الأشخاص الذين يسرون تبعاً للعقل والفلاسفة يعتبرون هدفهم هو تحرير النفس من خلال المعرفة الحقيقية العقلية الفلسفية. والعقل الإنساني لا يحتاج إلى الطبيعة المادية سواء في محاولته للتعرف على ذاته أو تحقيقها، فالعقل والمادة لا يمثلان ازدواجية تحتاج لبعضها

بعضًا [مثلما في المعرفة الإسماعيلية]، وإنما هما متضادان. والمادة تتصرف كما لو كانت شرا والأنفس تبقى في هذا العالم حتى توقظها الفلسفة نحو السر وتقودها نحو عالمها الحقيقي. والانتقادات الإسماعيلية [والتي كانت مفيدة جدا لمعرفة فكر الرازي] تنطلق من رفض الرازي لفكرة سقوط العقل الثالث ولكل الدورة الإيقاعية لفترات العالم، وللسر الخاص بالآخرة وللبعث الأخير.

أيضًا انتقد الرازي النظريات حول النبوة. فدور الأنبياء يقوم به الفلاسفة الذين يدعمهم العقل، حيث يجب أن يوقظوا الأنفس الإنسانية من السبات المادي ليقودوها نحو عالمها الخاص والمحدد. والأنفس التي تظل متمسكة بالمادة، والتي لم تستطع النجاة والافتداء من خلال مجهود الفلاسفة، ستبقى تائهة في العالم بعد فناء الجسد. إن هذه الأنفس الخاطئة والتائهة والتي لم يتم افتدائها هي الشياطين التي تغوى البشر، والتي أحيانًا يتم اعتبارها أنبياء. وهكذا، فالنظام الذي وصفه الرازي لا يحتاج للنبوة. وإذا كان الله قد أعطانا العقل فلماذا سوف يرسل الأنبياء الذين يتناقضون فيما بينهم كما يعارض القرآن الكتاب المقدس، ويعارض محمد المسيحيين وتعارض اليهودية المانوية؟ إن كثيرًا من الأنبياء هم بكل بساطة شياطين أو مخادعون للبشر.

وبنفس الطريقة فإن نفس الوضع الإنساني يبين الاستحالة العقلية للنبوة. فكل البشر متساوون، وأنه من غير المعقول أن يكون الله قد فضل بشكل مطلق بعض الأشخاص على آخرين حيث ترك البعض في الجهل تقريبًا، في حين منح قلة آخرين الرسالة النبوية. بالإضافة إلى ذلك، إلى ماذا قامت الرسالات؟ إلى أكثر الحروب دموية. ويمكن الاحتجاج بأن الفلاسفة أيضًا هم نوع من البشر الذين أخطأوا في بعض الأحيان، ويرد الرازي قائلاً: هذا صحيح، لكن ما حققته الفلسفة ليس فرض حقيقة نهائية، وإنما الاجتهاد في البحث عن طريق الحقيقة. فالفلاسفة لم يكذبوا ولم يخطئوا برغبتهم، لقد اقتصر أمرهم على الاجتهاد والسير بحيرة وتردد وهم يتحسسون الطريق. وهكذا، على سبيل المثال فقد حققوا تقدمًا رائعًا في مجال معرفة الخصائص الطبيعية لذوات الكائنات المادية، ولكنهم لم يستطيعوا حتى الآن

تجاوز الوجود المعقد للخاصية الطبيعية. وفيما يتّعلق بالجواهر، فما زال الفلاسفة يجهلون، وكذلك العلة، لأن العلة لا يمكن إدراكها. والقول بأن النفس الكلية هي بداية الحركة ليس له أى معنى. ونفس الشيء يحدث مع الوقت من حيث انقضائه، فإن الوقت بالنسبة للرازي هو الوقت المطلق [الدهر]، والزمن كعملية انقضاء وقتية يكون هو الوقت المحدود [المحصور]. الوقت المطلق للرازي يذكر بمفهوم برقلس [وقت منفصل وغير منفصل]، وربما يذكرنا بمصدر أكثر بُعدًا: نظرة الكون الإيرانية [وقت بدون شطآن، ووقت له سيطرة طويلة].

هوامش الفصل الخامس

(١) لم يتوقف (استخدام) التقويم الإسلامى - الذى تم وضعه فى القرن العاشر فى الغرب حتى القرن السادس عشر (بعد الإصلاح الغريغورى للتاريخ الميلادى). أما الإسطرلاب الخاص بالقرن العاشر، فقد كان متقدماً على الإسطرلاب اللاتينى بثلاثة قرون، وما عُرف بـ Saphae Azarchelis (هو فى الحقيقة من اختراع على بن خلف الطليطلى، القرن الحادى عشر) لم تتفوق عليه إلا البوصلة. ونفس الشيء يجب أن نقوله فى تطبيقات حساب المثلثات مثل الجداول الطليطلية للزرقالى، وفيما يتعلق بعلم البصريات، فقد اهتم الفلاسفة بشكل أساسى بجانبها النظرى.

(٢) أيضاً "فيلسوف" (جمعها فلاسفة) هى كتابة عربية للكلمة الإغريقية "philosophos". ولكن الفلاسفة المسلمين واليهود يُشبهون بصورة أكثر فلاسفة المدارس الفلسفية اللاتينيين أكثر من شبههم لأفلاطون وأرسطو. والمؤرخون العرب اعتادوا التفرقة بين الإشرافيين أو الأفلاطونيين (وفى الحقيقة يتبعون الأفلاطونية الحديثة) والمشائين، أو الأرسطيين. ومع ذلك، فإن التفرقة ليست كافية، فلا يوجد أحد من الفلاسفة كان أرسطياً بشكل كامل، باستثناء ابن رشد، وأغلب هؤلاء فسروا جزءاً كبيراً من فكر أرسطو من مفهوم الأفلاطونية الحديثة.

(٣) لقد أشار المؤرخون العرب فى هذا الصدد إلى حكاية أو إحدى النواذر، التى من الممكن أن تكون غير صحيحة، ولكنها معبرة. فلقد مرض المنصور، وهو الخليفة العباسى الثانى، وفشل أطباء القصر فى

علاجه واستدعوا له الطبيب النسطوري جرجيس بن جرجيس من جنديسابور، الذي نجح في علاج المريض. ولقد شكره الخليفة، وكافأه مكافأة كبيرة وسأله عن مصدر علمه، فحدثه جرجس عن كبار الأطباء الإغريق والمعرفة الهيلينية، فأوصى الخليفة بترجمة تلك الكتب إلى العربية.

(٤) Nawbahar هي نقل Nova Vihura باللغة السنسكريتية.

(٥) الجدول الخاص بتأثير المصادر اليونانية

(٦) الرجاء مراجعة مقالتي:

Roma y «La filosofia que pudo conocer San Agustin en Cartago
، 1989، El Escorial، Milan. Apendice". Pub. En la Ciudad de Dios
" pp. 23-47.

(٧) انظر كتاب جورج قنواي عنوانه: "الأفلاطونية المحدثّة في الفكر الإسلامي : الحالة المعاصرة للأبحاث"

"Le neoplatonisme dans la pensee musulmane:etat actuel des recherches". Pub. En Atti del convegno int. sul tema: Plotino e il Neoplatonismo etc.، A.N. dei Lincei، Roma، 1974، p. 339.

(٨) إن ترجمة "ذات حقيقية" يعتبر عبث وذلك لأن أفلاطون يضع مقابل "الذات" "ما هو ليس بذات" وليس ذاتاً مزيفة مفترضة .

(٩) كتاب النفس .

De anima، 430a، 10-25

(١٠) Metafisica، lambda، 7، 1072b، 14-21، 9، 1074، 28-35)

(١١) كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"

Etica nicomachea، X، 17، 1177b، 26 – 34.

(١٢) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، ابن إسحق بن صباح، الذي كان حاكمًا للكوفة خلال فترة حكم الخلفاء المهدي، والهادي وهارون الرشيد، ولد في البصرة أو الكوفة نحو عام ٧٩٦/١٨٠، حيث نال حظوة كل من الخليفة المأمون والمعتصم، حيث كان مؤدبًا لابن المعتصم، الأمير أحمد، الذي خصص له العديد من كتب البداية في الفلسفة. ويبدو أن عقيدته الإسلامية دارت حولها الشكوك. وقد حفظ لنا المؤرخ ابن أصيبعة خبر العلاقات بين الكندي وأبي معشر جعفر بن محمد البلخي، والأخوين ابني المنجم محمد، أحمد بن موسى بن شاكر، اللذين انتقدا أبحاثه الفلسفية، حيث استطاع هذان الأخوان أن يثيرا عليه غضب المتوكل، الذي أمر بمصادرة مكتبته، لكن الكندي استطاع أن يبرئ ساحته، وأعيدت إليه الكتب. ولا يُعرف بالضبط عام وفاته، والذي يجب أن يكون قد حدث نحو عام ٨٧٣/٢٥٥م، وينسب إليه مؤرخوه العديد من الكتب، وقد ذكر ابن النديم ٢٤١ عنوانًا، والقفطي ٢٢٨، وابن أبي أصيبعة ٢٨١.

ومجموعة المخطوطات الأساسية هي التي تحمل رقم ٤٨٣٢، في مكتبة أيا صوفيا، إسطنبول، ويحتوي، من بين أشياء أخرى، على تسعة وعشرين كتابًا للكندي. والكتب الأهم لمعرفة فكره هي:

١- "كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى"، مخطوطة إيا صوفيا من رقم ٣٤٣-٣٥٣، طباعة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة عام ١٩٤٨/١٣٦٨، طباعة أبو ريدة الجزء الأول ٩٧-١٦٢.

٢- "رسالة لأحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله". المخطوطة رقم :

A.S.، 32a -34b، A.R.I، 97-162.

٣- "رسالة في الحدود ورسومها". المخطوطة رقم :

A.S. 53b-54b، A.R.I، 165-179

٤- رسالة في العقل: المخطوطة رقم :

A.S.22b-23a، A.R.I، 353-358،

ترجمات لاتينية في القرون الوسطى لابن داود، ج.
كرمونة.

٥- "كتاب في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في
تحصيل الفلسفة".

A.S.28-31a، A.R.I، 363-384، ed. Guidi، M. Ac. Naz. Dei
Lincei، serie G. tomo VI، pp. 390 -403، Roma، 1937-
1946.

٦- "رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم
العالم".

634:35، II، Ms. Teheran، 201-207، A. R. I، A. S. 5a-6a

٧- "رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي
هو بالمجاز"

Ms. A.S.55b، A.R.I، 182-284.

٨- "رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب
أرسطوطاليس، وأفلاطون وسائر الفلاسفة".

Ms. B. Museum Orient، 8.069، 9b.12a، Taymuriya، Dar al-
Kutub al-Misriya، 55، 63 – 76، A.R.I، 272 – 280. Trad.
Italiana de Furlani، Riv. Trim. Di studii fil e relg. IV، 50-63.

٩- "رسالة في معية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له".

Ms. A.S.55a-55b، A.R.، I، 194-198

١٠- "كلام في النفس، مختصر وجيز".

Ms. A.S.34^a، A.S.، 34^a، A.R.، I، 281-282.

١١- "رسالة في أنه جواهر لا أجسام".

Ms.A.S.23b-24b، A.R.، I، 265-269.

١٢- "رسالة في الحيلة لدفع الأحزان".

، serie G، M.Ac.Naz. dei Lincei، ed. Ritter، A.S.24a-27b
idem 47 ، trad. Walzer، 1938، pp. 31-47. Roma، vol. VII
-62.

١٣- "كتاب في الإبانة عن الآيات الفاعلات القريبة للكون
والفساد".

A.S.35b-39a، A.R.I، 214-237.

١٤- "رسالة في ماهية النوم والرؤية"

A.S.9a-11a، A.R.I، 293-311، trad. Latina de G. de
Cremona(ed. Nagy)

١٥- "رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح
تتاهي جرم العالم".

A.S.13ab-14a، A.R.I، 186-192،

١٦- "رسالة في آيات الثلج والبرد والبرق، والصواعق
والرعد والزمهرير".

trad. Latina med. Del ، 80-85، II، A.R.، A.S.22a-23b
hebreo. Venecia. 1507.

- ١٧- "اختيارات الأيام".
 Ms. Leiden 10.Trad. Latina med. De 1648:7، Bodl،electionibus.Oxford
- ١٨- "مقالة في الرد على النصارى".
 ، en Oriens Christianus،Ed.y trad. Francesa de Perrier
 pp. 5-21،22(1920-1921)
- ١٩- "رسالة في معرفة قوة الأدوية المركبة".
 ، Estrasburgo، trad. Latina، 88-37، 939،Ms. Munich
 1531.
- ٢٠- De quinque essentiis? Pub. Por Nagy en la obra
 citada en la bibliografia

(١٣) الرازى، وكما يشير اسمه ولد فى الرى نحو عام ٨٦٤/٢٥٠، ويحدد البيرونى تاريخ ميلاده فيقول فى بداية شعبان لعام ٨٦٥/٢٥١. كان تلميذاً بطريقة غير مباشرة لأحد الكيميائيين والغنوصيين من طبرستان يدعى على بن ربان الطبرى، وهو المؤلف المحتمل لكتاب بعنوان: "جنة المعرفة"؛ لكن أستاذه الحقيقى هو أبو العباس الإيرانشارى (القرن التاسع)، وربما أبوزيد البلخى (٢٣٦/٨٥٠-٩٣٤/٣٢٢). وبعد أن ذاع صيته فى الطب فى الرى حيث كان يدير إحدى المستشفيات، ذهب إلى

بغداد حيث حظى بتقدير كبير، بعد ذلك عاد للريّ، وهناك مات نحو عام ٩٣٢/٣٢٠، وقد حدد البيروني أن وفاته كانت في الخامس من شعبان عام ٣١٣/ الموافق ٢٧ من أكتوبر عام ٩٢٥. وأعماله المكتوبة أو مؤلفاته كانت كثيرة جداً، وتبعاً لقائمة ربما يكون قد أملاها هو نفسه، ونقلها ابن النديم، فإنه ربما يكون قد ألف ١٤٥ كتاباً، أما البيروني فيشير إلى ١٨٤ كتاباً، والقفطي يذكر ١٣٣ كتاباً، وابن أبي إصبيعة يشير إلى ٢٢١ كتاباً، أما القائمة الخاصة بمحمود نجم آبادي فتصل بالعدد إلى ٢٥٠ كتاباً، وبروكلمان يذكر ٥٩ مخطوطاً منسوباً إليه، وابن النديم يذكر ٧ كتب في المنطق، و٣٣ في الفيزياء، وعشرة في الرياضيات وكتابين يعتبرهما كتابي إلحاد. وطبعاً أنا لن أذكر كتب الطب.

ولمعرفة فكره الباطني يجب أن تستخدم الكتب الست التي نشرها باول كراوس عام (١٩٣٩)، وخمسة منها صحيحة النسبة إليه:

١- الطب الروحاني

٢- السيرة الفلسفية

٣- أماره إقبال الدولة

٤- كتاب اللذة

٥- كتاب العلم الإلهي

بالإضافة إلى ذلك، يوجد كتابان مشكوك جدا في نسبتها إليه وهما:

١- مقالة فيما وراء الطبيعة

٢- الشكوك على برقلس

(١٤) فى عرض أفكار الرازى تخليت عن الكتب الفلسفية المشكوك فيها. وعلى الرغم من انتقاداته، يبدو أنه لا يعرف فكر أرسطو ويشير لسقراط وأفلاطون تبعًا للشكل الأفلاطوني الجديد، ومن خلال الأفلاطونية الجديدة. وبالتالي، فهو يستعمل مصدرًا سكندريًا ممزوجًا ببعض بقايا المزدكية، والصابئة، بل والبونية، وبكل تأكيد فقد تلقاها من نفس المصادر التى تشرب منها بالتراث الإسماعيلي، على الرغم من نقده لذلك التراث. وعلى الرغم من دعاواه العقلانية ومدحه للحياة على طريقة سقراط، فإن فكره يحمل طابعًا باطنيًا؛ وفي كتابه "السيرة الفلسفية" ينقل نموذج البناء الإغريقى كإعلان للمذهب oratio pro domo sua ...

مراجع الفصل الخامس

- 284 - Abd al-Raziq, M., Faylasuf al-Arab wa-l-muallim al-awwal
عبدالرازق، مصطفى " فيلسوف العرب والمعلم الأول"، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٥.
- 285 - Afnan, S. M., Philosophical Terminology in Arabic and Persian,
Leiden, 1964.
- ٢٨٦ - الأهواني، "كتاب الكندي في الفلسفة الأولى"، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨.
- 287- Anawati, G.C., " Prolegomenes a une nouvelle edition Du causis (K. al-
Khayr al- mahd)". Pub. en Mel. L. Massignon, Paris, 1956, pp. 73 -110.
- 288 - Idem, " Le neoplátonisme dans la pensee musulmane : etat actuel des
recherches." Pub. En At. C.I.S.T. Plotino e il Neoplatonismo, Roma,
1974, p. 339.
- 289 - Arkoun, M., La pensee arabe, Paris, 1975.
- 289 bis - Arberry, A.J., The spiritual physic of Rhazes, Londres, 1950.
- 290 - Arnaldez, R., Les grands siecle de Bagdad I, Paris, 1975.
- 291 - Atiyeh, G., Al-Kindi, The philosopher of the Arabs, Rawalpindi, 1966.
- ٢٩٢ - بدوي، عبد الرحمن، "أرسطو عند العرب"، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧.
- 293 - Idem, La transmission de la philosophie greque au monde arabe,
Paris, 1968, rep. 1987.
- 294 - Idem, Commentaires d Aristote perdus en grec et d autres epitres,
Beirut, 1391-1971.
- ٢٩٥ - بدوي، "منطق أرسطو"، ٣ أجزاء، القاهرة، ١٣٦٨-١٣٧١ - ١٩٤٨-١٩٥٢.
- ٢٩٦ - بدوي، "كتاب النفس لأرسطو"، القاهرة، ١٣٧٤ / ١٩٥٤.
- ٢٩٧ - بدوي، "دراسات إسلامية ١٩ و ٢٠"، القاهرة، ١٣٧٤/١٩٥٥.
- ٢٩٨ - بدوي، "أفلوطين عند العرب"، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٣٩٧/١٩٧٧.
- 299 - Idem, Neoplatonici apud arabes, El Cairo, 1371-1951,

- 300 – Idem, *Fontes graecae. Doctrinarum politicarum islamicarum*, El Cairo, 1374 – 1954.
- Idem, no 128, vol. pp. 385-477.
- 301 – Bardenhewer, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift für die reine Güte bekannt unter den Namen Liber de Causis*, Freiburg im B., 1887.
- 301bis – Bausani, A., *Un filosofo "laico" del medioevo musulmano: Abu Bakr al-Razi*, Roma, 1981.
- 301trip – Bazmee Ansari, A. S., "Philosophical and religious view of M. b. Z. al-Razi". Pub. en *Islamic studies*, 16 (1977) pp. 157-177.
- Bayhaqi, no 223, p. 41.
- 302 – Bergstrasser, G., *Hunain ibn Ishaq. Ueber die Syrischen und arabischen Galen Uebersetzungen*, ed. y trad. alemana, Leipzig, 1925.
- 303 – Boer, T. de, "Zu Kindi und seiner Schule". Pub. en *Fur G. der Ph*, Berlin, 13 (1900).
- 304 – Borisov, I. J., *El original arabe de la version Latina del tratado conocido por "Teologia de Aristoteles" (en ruso)*, San Petersburgo, *Zapski Kollegii Votokvedor*, 5, 1930.
- Brockelmann, no 138, *GAL I*, pp. 209-250, *SI* pp. 372- 374.
- 305 – Cabanelas, D., "A proposito de un libro sobre la filosofia de al-Kindi". Pub. en *V y V*, 10 (1952), pp. 257 – 283.
- 306 – Idem, "Nuevos documentos sobre la filosofia de al-Kindi". Pub. en *MEAH Granada*, 11 (1962), pp. 7 – 19.
- 307 – Celentano, G., "Due scritti medici di al-Kindi". Napoles, *Sup. Annali*, 39 (1975).
- Corbin, no 59, pp. 216 -222.

- 308 – Cortabarría, A., "El método de al-Kindi visto a través de sus risalas" .
Pub. en *Orientalia H. S. F. M. Pareja o. d.*, Leiden, 1974, vol. 209 -225.
- 309 - Cruz Hernández, M., "La filosofía que pudo conocer San Agustín en Cartago,
Roma y Milan". Apendice pub. en *la Ciudad de Dios*, El Escorial, 1989.
--- Idem, nº 141, vol. pp. 63 – 73.
- 310 – Daiber, H., *Aetius arabus. Die Vorsokratiker in arabisches
Ueberlieferung*, Wiesbaden, 1980.
- 311 – Davidson, H. A., " John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and
juish Proofs of Creation ". Pub. en *J. A. O. S.* 89 (1969), pp. 357- 395.
- 312 – Idem, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in
medieval Islamic and Jewish philosophy*, N. York, Oxford, 1981.
- 313 – Dieterici, F., *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen
Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, ed. Leipzig, 1882, trad.
alemana, 1883.
--- Dugat, nº 146, pp. 214 -222.
- 314 – Endress, G., *Proclus arabus*, Beirut, 1973.
- 315 – Fakhry, M., *A History Islamic philosophy*, Londres, 1983.
- 316 – Flugel, O., "Al-Kindi gennant des Philosoph der Araber". Pub. en
Abh. fur die K. des Morg, Leipzig, 1857, pp. 1 -56.
- 317 – Frank, R., " The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyya*".
Pub. en *cahiers de Byrsa*, 1956, pp. 181 -201.
- 318 – Idem, " The neoplatonism of Gahm b. Safwan". Pub. en *Museum*, 78,
1965, pp. 395-424.
- 319 – García-Junceda, J. A., y R. Ramon Guerrero, " La vida de Aristoteles
de Ibn Yulyul". Pub. en *A.D.H.F. y C.*, Madrid, 1985.

- 320 – Idem, idem, " La vida de Aristoteles de Abu Sulayman al- Siyistani".
 Pub. en A.S.H.F., Madrid, 7, (1989), pp. 25 -36.
- 321 – Gardet, L., y Ch. Bouamrane, Panorama de la pensee islamique,
 Paris, 1984.
- 322 – Gatje, H., Studien zu Ueberlieferung der Arisotelischen Psychologie
 in Islam, Heidelberg, 1971.
- 323 – Georr, Kh., Les categories d Aristote dans leurs versions syroarabes,
 ed. int. y vocabulario, Beirut, 1948.
- 324 – Gilson, E., " Les sources Greco-arabes de l augustinisme avicennisant
 ". Pub. en AHDLM, 5(1930)
 — Goldziher, no 152.
- 325 – Idem, " Neuplatonischen and gnostiche Elemente im Hadith". Pub. Z.
 Fur Assyriologie, 12.
- 325bis – Goodman, L.E. "The epicurean ethic of M. b. Z. ar-Razi ". Pub. en
 Studia islamica, 34 (1971).
- 326 – Horowitz, S., "Ueber den Einfluss des stoicismus auf die Entwicklung
 der Philosophie bei den Arabern". Pub. en ZDMG, 57(1903), pp. 177 y ss.
 — Ibn Abi Usaybia n0 240, pp. 206 -214.
 — Ibn al-Nadim n0 161, pp. 225- 261.
 — Ibn Yulyul n0 248, pp. 73 – 74.
- 327 – Ivry, A. L., Al-Kindi Metaphysics. Albany, 1974
- 328 – Jadaane, F., L influence du stoicisme sur la pensee musulmane,
 Beirut, 1968.
- 329 – Idem, " Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique".
 Pub. en St. Islamica, 36 1973 pp. 5 - 60.
- 330 – Jolivet, J., L intellect selon Kindi, Leiden, 1971.

- 331 – Idem, "La evolucion del pensamiento filosofico en el Islam hasta Avicena". Pub. en El Islam. La filosofia y Las ciencias, Madrid, 1981, pp. 39 -73.
- 332 – Kraus, P., "Plotin chez les Arabes". Pub. en el B.I. d Egipte, 1941, paginas 263 -294,
- 333 – Idem, A.B.M. filii Z. Rahensis opera philosophica I pars, El Cairo, 1934.
- 333 bis – Idem, "Raziana I". Pub. en Orientalia, 4 (1935), pp. 300 -334.
- 333 trip - Kuhne Brabant, R. "El Sirr sinaat al-tibb de Abu Bakr al-Razi". Pub. en Al-Qantara, 6 (1985), pp. 369 -395.
- 334 – Kutsch, W., "Ein arabische Bruchetuch aus Porphyries(?) Peri psyjes und die Frage des Verfassers der Theologie des Aristoteles". Pub. en Mel. Un. S. Joseph, Beirut, 31 (1954).
- 335 – Leaman, O., An introduction to medieval Islamic philosophy, Cambridge, 1985.
- 336 – Lombardi, T., " Plotino, una nota sul pensiero indiano e la filosofia occidentale". Pub. en At.C.I.S.T. Plotino e il Neoplatonisme, ed. cit pp. 447 – 466.
- 337 – Mandonnet, P., Tractatus de erroribus philosophorum, Lovaina, 1911.
- 338 - Mc Carthy, R. J., "Al- Tasanif al-mansubat ila Faylasuf al-Arab". Pub. en el vol. Milenario de al-Kindi, Baghdad, 1382 -1962.
- 338bis – Mohaghegh, M., "Razi s K. al- ilm al- ilahi and the five eternal". Pub. en Rev. abr. Nahrain, 13 (1972) pp. 16 -23.
- ٣٣٩ – مبارك، م. "الكندی فیلسوف العقل". بغداد، ١٣٩١/١٩٧١.
- Munk, n0 177, pp. 320 -323 y 339 – 341.

- 340 – Nagy, A. Die philosophischen Abhandlungen des Yaqub ibn Ishaq al-Kindi". Pub. en B.G.H.Mit. Munster, 1897.
- Pareja, n0 182 vol pp. 594 -600.
- 341 – Paret, R. " Notes bibliographiques su quelques travaux recents consacres aux premiers traductions arabes d oeuvres greques I". Pub. en Byzantion, 29-30 1959-1960 pp. 387-446.
- 342 – Pattin, A. "Le liber de causis". Pub. en Tijdschrift V. Fil, Lovaina, 1958.
- 343 – Peters, F.E. Aristototele and the arabs. The aristoteliam tradition in Islam, N. York – Londres, 1968.
- 344 – Idem, Aristoteles arabus. The Oriental translation and commentaries on the aristoteliam Corpus, Leiden, 1968.
- 345 – Platti, T. Yahya Ibn Adi, theologien chretien et philosophe arabe, Lovaina, 1963.
- 346 – Pollak, I. Die hermeneneutique des Aristoteles in der arabischen Uebersetzungen des Ishak Ibn Honain etc., Leipzig, 1913.
- Qifti, n0 266 pp. 366 -378.
- Quadri, n0 183 pp. 66 -70.
- 347 - Ramon Guerrero, R. El pensamiento filosofico arabe, Madrid 1985.
- 348 – Idem, La recepcion arabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al Farabi, Madrid, 1992.
- 349 – Idem, y E. Tomero, Obras filosoficas de al-Kindi, trad. esp. Madrid, 1988.
- 350 – Rescher, N. Studies in the History of Arabic logic. Pittsburg, 1963.
- 351 – Idem, The development of Arabic logic. Pittsburg, 1964.
- 352 – Idem, Al-Kindi : An annotated Bibliography, Pittsburg, 1964.
- 353 – Idem, Studies in Arabic philosophy, Pittsburg, 1966.

٣٥٤ - ريدة، محمد عبدالهادي . أبو. " رسائل الكندي الفلسفية"، القاهرة، الجزء الأول ١٣٦٩/١٩٥٠، الجزء الثاني ١٣٧٣/١٩٥٣.

355 – Rosenthal, F., "Al-Shaykh al-Yunani". Pub. en *Orientalia*, 21 -24 1952 -1955, pp. 42 y ss.

356 – Idem, "Plotino in Islam : the power of anonymity". Pub. en *Plotino e il Neoplatonismo*, pp. 437 – 446.

357 – Rowson, E. K., "Un unpublished work by al-Amiri and the date of Arabic De causis". Pub. en *J.A.O.S.*, 104, (1984), pp. 193 – 199.

357bis – Idem, A muslim philosopher on the soul and its fate: al-Amiri s K. al-amad ala –l- abad, New Haven, 1988.

358 – Ruska, J., " Al-Biruni als Quelle fur das Leben und die Schriften al – Razis". Pub. en *Isis*, Bruselas, 5 (1922)

359 – Idem, Al- Razis buch Geheimnis der Geheimnisse, Berlin, 1937.

--- Said de Toledo, n0 194 pp. 51 – 52.

360 – Shiloah, A., " Un ancien traite sur l'ud de Abu Yusuf al- Kindi" Pub. en *Israel Or. St.*, 4 (1974), pp. 179 -205.

361 – Steinchneider, M., Die arabische Uebersetzungen aus den Griechischen, Leipzig, 1893, rep. 1960.

362 – Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900.

363 – Tardieu, M., "Sabiens coraniques et sabiens de Harran". Pub. en *J. A.*, 274 (1986), pp. 1 – 44.

364 – Thillet, P., " Indices porphyriens dans la theologie d aristote". Pub. en *le Neoplatonisme. C. de Royaumont*, Paris, 1971, pp. 293 -302.

365 – Tornero, E., "Al-Kindi: y la teologia del Pseudo-Aristoteles." Pub. en *MEAH*, 31 (1982), pp. 111 – 222.

- ٣٦٦ - الطريهي، "الكندی فیلسوف العرب الاول"، بغداد ١٣٨١ / ١٩٦٢.
- 367 - Van Ess, M.J., "Jungere orientalische Literature zur neuplatonische Ueberlieferung der Islam in Parusia". Pub. en Z. Ph. Und Zur problemegeschichte der Plat. Festgabe fur H. hischberger, Frankfurt, 1965, pp. 333 – 350.
- ٣٦٨ - وإلى، "الكندی وآراؤه الفلسفية"، إسلام آباد، ١٣٩٤ / ١٩٧٤.
- 369 – Walzer, R., Greek into Arabic, Oxford, 1962.
- 370 – Watt, W. M., The formative Period of Islamic Thought, Edimburgo, 1973.
- 371 – Wolfson, H. A., Studies in the History of Philosophy and Religion, Cambridge, 1973.

الفصل السادس

الفارابي (القرن التاسع والعاشر)

١ - المعلم الثانى:

يطلق المؤرخون العرب على الفارابى لقب "المعلم الثانى" (١)، ولقب "المعلم الأول" كان يخص الفيلسوف: أرسطوطاليس. والصحيح أن الفارابى جدد فكر المشائين (أى أتباع أرسطو)، الذين كانوا قد تأثروا بالأفلاطونية الحديثة، وهى الفلسفة التى تلقاها المسلمون من خلال التعليق على الأعمال الرئيسية للموسوعة القديمة والشروح الرائعة لموجزها الفلسفى (٢). وعندما قام الفارابى بذلك العمل، لم تكن توجد فقط الدراسات الفلسفية السابقة الخاصة بالكندى، ولكن أيضاً كانت الدراسات الفلكية والخاصة بالرياضيات، والفيزياء والطب قد حققت تطوراً كبيراً، وذلك على أيدى شخصيات متميزة جداً مثل التى ذكرناها: الخوارزمى وجابر بن حيان والرازى. ومع ذلك، فإن الفارابى لا يعتبر متابعاً كبيراً للكندى، ولا سابقاً ممتازاً لنظام ابن سينا الفريد، حتى إن كان الفارابى أكثر قرباً من الكندى منه لابن سينا (١) وتعتبر نسبته وقربته للأفلاطونية الجديدة فى مرحلتها الأولى أكثر قوة وأكثر عقلانية من علاقة ابن سينا بها؛ ومن هنا فربما يكون قد اجتهد فى أن يثبت عدم التناقض بين المعلمين الكبيرين القديمين: أفلاطون وأرسطو.

٢ - التوفيق بين أفكار أفلاطون وأرسطو:

أ- نظام الفارابى التوفيقى:

كان كل من أفلاطون وأرسطو يمثلان المعلمين الكبيرين للفلسفة: ولو كانت أفكارهما متناقضة، فإنه يمكن أن نفكر فى أن الفلسفة متناقضة فى نفس أصلها، والاختلاف فى الآراء كان دائماً أحد أسباب مذهب اللاأدرية. فهل هذا يعنى، أن تلك الفروق كانت أساسية أم عارضة؟ بالنسبة للفارابى لا يوجد أى شك

(١) المشهور يختلف عما ذكره المؤلف . (دمدكور)

فى أنها عارضة، وذلك كما أكد الكثيرون من مفكرى الأفلاطونية الحديثة الأوائل. وأن الشىء الجديد الخاص بالفارابى يتمثل فى الدقة والصرامة التى يستخدمها لإثبات رأيه، حيث يصل به الأمر إلى المقارنة بين نص ونص.

و"كتاب الجمع بين رأى الحكيمين: أفلاطون وأرسطوطاليس" هو كتاب وحيد وفريد فى نوعه فى ذلك الوقت. فى ذلك الكتاب يتم التعامل مع نصوص أفلاطون وأرسطو التى تبدو متناقضة حيث ينقلها حرفيا مع الإشارة إلى الكتاب والفصل اللذين رجع إليهما. وبعض تلك النصوص لا يمكن التعرف عليها، وذلك لسبب بسيط وهو أن الترجمة العربية كانت هكذا، أو أن الفلاسفة كانوا يعتبرون كتباً لأرسطو بعض الأعمال التى لم تكن له. أما نصوص أفلاطون فتتنمى إلى الفيديون Fedon، و"السياسة" و"الجمهورية" و"طيماوس" Timeo والرسالة رقم ٧، أما نصوص أرسطو فتتنمى إلى "الميتافيزيقا" و"التحليلات الأولى والثانية"، و"النفس" و"الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وكذلك "علم اللاهوت" لأرسطو المزيف، أى أفلوطين.

ويعرض الفارابى فى "إحصاء العلوم" نظرية حول تقسيم العلوم تبعاً للنموذج الأفلاطونى الحديث - السكندرى وذلك مع إسهامات وإضافات أصيلة له. ويعرض "مقالة فى أغراض أرسطوطاليس فى كل مقالات كتابه الموسوم بالحروف" الذى يعتبر رسالة نقدية لمؤلفات أرسطو حيث يشير إلى نقاطها الأساسية، أما "كتاب فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" فهو عبارة عن مقدمة صغيرة فى الفلسفة، مع مختصر لتاريخ الفكر الإغريقى، وإشارات خاصة بالمراجع وتتميز بأنها دقيقة جداً بالنسبة لذلك الوقت وكذلك سيرة ذاتية لأرسطو، وقائمة منظمة لمؤلفات أرسطو، مع الإشارة إلى محتواها.

وتبعاً لنص للفارابى حفظه لنا ابن أبى أصيبعة [الجزء الثانى ص ١٣]، فإن المعلم الثانى كان يعرف بشكل متقن تاريخ الفلسفة الإغريقية، مع تفاصيل مثل التالية: مصير ونهاية مدرسة أرسطو، والظروف التى كتب فيها أعماله ونشرها على يد أندرونيكو دى روداس Andronico de Rodas، والمدرسة السكندرية فى العهد المسيحى، والقيود التى فرضتها الكنيسة، وانتقال المدرسة إلى أنطاكية. بعد

ذلك يتحدث عن أستاذية إبراهيم المروزي ويوحنا بن جيلان من ناحية، والأسقف إسرائيل والأسقف قويرى من ناحية أخرى. ويؤكد أن متى بن يونان كان تلميذاً للمروزي. وفي رسالة "ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" يقسم المدارس الفلسفية إلى ما يلي:

١- تبعاً لمن كان يقوم بالتدريس [فيتاغورث].

٢- تبعاً لمدينة المعلم [قورنيه، بواسطة أريستيبو القورني Aristipo de Cirene].

٣- تبعاً للمكان الذي كان يدرس فيه [الرواقيون، نسبة إلى الرواق ذي الأعمدة].

٤- تبعاً لسلوك حياتهم [كليونون وذلك لاحتقارهم للعادات والتقاليد الاجتماعية].

٥- تبعاً للأراء [اللاأدرية، العائدون من أهل الفلسفة].

٦- من حيث آرائهم عن هدف الفلسفة [المؤيدون للذة - الأبيقوريون].

٧- تبعاً لما يقومون به عند معالجة الفلسفة [المشاعون].

وليس من الغريب أنه عندما حاول أن يثبت التوافق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو أن يكتب أربعة كتب، بقي واحد منها فقط.

ب- الفروق الشخصية والمنهجية:

يقول الفارابي إن التناقض الظاهري بين فكر كل من أفلاطون وأرسطو يعود لثلاثة أسباب: السلوك للشخصي، والمنهج العلمي، والعقائد الفلسفية، وفي أربع نقاط رئيسية: علم المنطق، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا والفلسفة العملية. وفيما يتعلق بالسلوك الشخصي، فإن أفلاطون يبدو كزاهد غير مشغول بشئون هذا العالم، فالمسلمون يجهلون شباب أفلاطون ومغامراته السياسية في جزيرة صقلية.

أما أرسطو فعلى العكس هو رجل عادى، تزوج مرتين وكان له أولاد وأموال وله علاقات صداقة مع الملوك. لكن هذه الحياة الخاصة بأرسطو هي التحقيق (التطبيق) العملى لنظريات أفلاطون، والذي يؤكد أن الحياة فى المجتمع فقط هي التى تسمح بتحقيق المثالية الإنسانية. وبالتالي، فإن فروق السلوك بين أفلاطون وأرسطو تعتمد على اختلاف طباعهما.

ويحدث شىء مشابه فيما يتعلق بالمنهج: فهو تحليلى عند أفلاطون، وتلخيصى يقوم على الإجمال عند أرسطو، وإن كان كل واحد منهما يخلط ما بين التحليل والاختصار، وبينما يبدو أن أرسطو يعرض فكره بشكل واضح، فإن أفلاطون يلجأ للاستخدام المستمر تقريباً للأساطير. ومع ذلك فإن هذه التناقضات هي ظاهرة أكثر من كونها حقيقية فإذا كان أفلاطون يستخدم الأسطورة فلكي يخفى المعرفة عن غير الجديرين بها أو لكي يشرح بشكل أفضل تلك المفاهيم التي لا يمكن فهمها بشكل آخر. أما الوضوح المفترض لدى أرسطو فعلى العكس، فإنه يختفى عندما نرغب فى فهم فكره بعمق، والذي توجد فيه أيضاً أشياء غامضة: قضايا يعلن عنها ثم بعد ذلك لا يشرحها، ومعارف يقدمها على أنها حقائق واقعة... إلخ. وهذا التأكيد يثبت الفارابى باستخدام مجموعة من الأمثلة المأخوذة من أعمال أرسطو، حيث يلجأ حتى إلى ذكر الأعمال الأولية لأرسطو، وهي مفقودة اليوم، ويطلق عليها كتبه الخاصة، وهي ذات أسلوب واضح ومختصر مقابل الرسائل التي يسميها التعليقات (الشروح) والتي يصف أسلوبها بأنه غامض.

وفى ما يتعلق بالمنطق، فإن أفلاطون وأرسطو يختلفان فى التقسيم وطرق الإثبات، وفى القياس وفى معارضة القضايا. حيث يعتبر أفلاطون أن التعريف الدقيق يتم من خلال التقسيم، أما أرسطو فيرى أن التعريف الدقيق يتم من خلال الإثبات والتلخيص. لكن، فى الحقيقة فإن كلا الطريقتين تتكاملان: فمن يعمل بشكل تحليلى وقياسى يحب أن يصل إلى جوهر النوع، وإلى الفرق المحدد. أن ما يتغير إذن هو نظام اتجاه الدليل، وليس جوهره. وفى ما يتعلق بالقياس، فإنه ينسب إلى أفلاطون القياس مع مقدمات ضرورية ونتائج مؤكدة [كيفية]، بينما أرسطو يستنتج

من الأمر الضروري جدا نتائج حتمية دائماً. ينفي الفارابي أن أفلاطون قد أكد ذلك الرأي ويعتبر أنه بالفعل عندما يستنتج أو ينهي بشكل كيفي فذلك لأن المقدمتين الأوليتين كيفيتان.

كذلك يُنسب إلى أفلاطون قياس من الدرجة الأولى والثالثة مع نفي الحد الأصغر، وهو الذى يرفض أرسطو قيمته وذلك فى "التحليلات الأولى"، والفارابي يرفض وجود تلك المقدمات السلبية عند أفلاطون. ويقال إن نظرية أفلاطون تتناقض مع نظرية تعارض القضايا الواردة فى كتاب "حول التفسير"، والتي تؤكد أن نفي الإثبات - إذا كان المثبت مخالفاً - هو أكثر معارضة من الإثبات والتي يكون محمولها على العكس، فهي على العكس أكثر من المثبتة، ولكن ما يحدث أن أفلاطون فى "الجمهورية" يعالج جانباً عملياً محضاً. وفى "علم الأخلاق"، يقول أرسطو شيئاً مشابهاً لذلك:

"وفيما يتعلق بما يُقال من أن أفلاطون كان على خلاف مع أرسطو فى هذه النقطة، فكما يدل على ذلك ما يقوله أفلاطون فى الجمهورية [٤٩١d]، وذلك عندما يؤكد أن الشر أكثر معارضة للخير من اللخير (الشيء المحايد الذى لا يمكن أن يوصف بخير ولا بشر)، لا يعنى بهذا تعارضاً فى المذهب، ولا فى المصطلح، وإنما تعارضاً وجودياً".

ج- مشكلة الأفكار:

وتعتبر الصعوبات التى توجد فى عملية توفيق المحتوى الفكرى أكثر خطورة، حيث يبدو أن المذهب الفكرى ونظرية المعرفة لهما مفهومين مختلفان عند كلا المفكرين. ففي نظرية الأفكار، يقبل أفلاطون الوجود الحقيقى للعالم النموذجى الأصلى الخاص بالأفكار فى ذات الله، أما أرسطو، فعلى النقيض، ينتقد هذه النظرية فى "الميتافيزيقا". ويحل الفارابي هذه المشكلة حيث يلجأ إلى "علم اللاهوت" الخاص بأرسطو المزعوم لأنه يحصر أفلاطون فى تفسيره الأفلاطونى

الجديد فقط، ويعتبر الآراء الخاصة بأفلوطين في علم اللاهوت آراء لأرسطو. ومع هذا، فإن الفارابي نبه إلى الفروق الموجودة بين الميتافيزيقا وعلم اللاهوت، ووعده بحلها في مكان آخر، ربما في بعض أعماله المجهولة حتى الآن.

وبعد أن حل الفارابي هذه المشكلة، يطرح مشكلتين أخريين: كيف يكون لدينا أخبار عن الأفكار إذا لم تكن موجودة في عالمنا؟ وتبعاً لأفلاطون فإن الإجابة هي أن أنفسنا قد عاشت مسبقاً في عالم الأفكار، والسؤال الثاني هو إذا كانت المعرفة هي تذكر للأفكار، فما هي فائدة التجربة والخبرة؟ في المشكلة الأولى، يشك الفارابي كثيراً ولا يتجرأ على أن يعطي للنفس خلوداً مطلقاً، حيث يصف حجج "الفيثون" بأنها تنتمي لسقراط وليس لأفلاطون؛ وفي الثانية يميل إلى الإمبريقية (الناحية التجريبية) الخاصة بأرسطو. ويقول الفارابي إن التناقض يبدو لأن أفلاطون يعالج هذه المشكلة عند معالجة قضية طبيعة النفس، وأرسطو، على العكس، يعالجها عندما يتعرض لقضية تحصيل المعرفة. والنظرية الأفلاطونية هي عبارة عن نظرية تهدف إلى شرح مشاركة ودور الذاكرة في المعرفة، وأرسطو كان يرى أيضاً أن المعرفة يدخل فيها كل من الإحساسات وبيانات الذاكرة، ويرى أن فعل المعرفة يتضمن دائماً فعلاً آخر خاصاً بالتعرف. هذا الشرح الغريب يعتبر متقدماً على التفسيرات المثالية لأفلاطون، وإذا كانت هذه التفسيرات الأفلاطونية قد استطاعت أن تبقى في القرن العشرين نفسه، فلا يجب أن نستغرب أن الفارابي أكد شيئاً يشبه ذلك إلى حد بعيد قبل ذلك بتسعة قرون.

د- الاختلافات الخاصة بعلم الكون:

يوجد تناقض ظاهري بين أفلاطون وأرسطو في مفهوم علم الكون وبخاصة في نقطتين: في نظرية الرؤية وفي أزلية العالم. في الأولى؛ أفلاطون ربما قال إن الرؤية تتم بأن تصدر العين شيئاً يخرج للقاء الشيء المرئي؛ أما أرسطو فعلى العكس، يرى أن العين تتأثر بالشيء. لكن الإرسال والتأثير ليسا متناقضين وإنما يمثلان القوة إلى توصل بين الشيء والفاعل، لكن الفارابي يسيطر الأمور لأن أفلاطون

وأرسطو يعترفان بهذه الإشارة ويحددان معناها. ومن ناحية أخرى، فإن أفلاطون ربما نفى أزلية العالم، أما أرسطو فربما أكدها. ويحل الفارابي المشكلة حيث يرفض أطروحة أرسطو ويستعمل كتاب اللاهوت بدلا من الكتاب الثامن للفيزياء الذي يستغنى عنه، وينسب إلى أرسطو فكرة للخلق من عدم. بهذا المعنى فإن كلا منهما يتفق مع الآخر، وقد وصل بهما الأمر إلى أن يؤكد معنى خاصا للحكمة والتدبر. وحتى في القضية الأخيرة للرسالة يرفض الفارابي أن يكون أفلاطون وأرسطو قد رفضا الثواب والعقاب في الآخرة، وذلك استنادا إلى الرسالة للمزيفة "رسالة أرسطو إلى أم الإسكندر"، وكذلك إلى نص للكتاب العاشر من الجمهورية لأفلاطون، الذي - عند حديثه عن أسطورة أور الكلداني Ur el Caldeo - يقبل الثواب والعقاب في المستقبل، وإن كان فقط من أجل أن ينفذ العدل الشامل ويتم .

هـ - طبيعة السلوك الإنساني:

ويقول الفارابي عن الإنسان أن المشكلة الأهم تتمثل في معرفة ما إذا كانت شخصيتنا تبقى بدون أي تغيير أم على العكس، يمكن تحويل طبيعتنا بواسطة التربية وأن نكتسب الفضيلة بهذا الشكل. ولأول وهلة يبدو أن أفلاطون وأرسطو لا يتفقان في هذا الرأي، حيث يؤكد أفلاطون أن الميول الطبيعية أقوى من العادات المكتسبة، وأرسطو يؤكد أن طباعنا تعتمد على العادات. حسنا، إذا فهمنا ما يريد أن يقوله أفلاطون وأخذنا في اعتبارنا الموقف العام وبشكل شمولي لكل فكره سوف نلاحظ أن نيته الأصلية تتمثل في توضيح الصعوبات الكبيرة التي تتضمنها عملية تنمية الصفات الطبيعية للأفراد من خلال التربية في الحياة الأخلاقية الفردية والاجتماعية. وأرسطو أيضا يتفق مع أفلاطون في إبراز تلك الصعوبات لأن التربية لا يمكن أن تؤثر من خلال منهاج منطقي (بشكل قياسي)، وإنما بالأخذ في الاعتبار شخصية كل إنسان.

إن رغبة الفارابي في التوفيق (بين الفيلسوفين) حالفها النجاح، لأن جزءا كبيرا من كتابي "الجمهورية" و"النواميس" قد خصص لدراسة النظام التربوي

المناسب بصورة أكبر وأفضل لأجل تنمية الملكات والمواهب الطبيعية لكل إنسان؛ ولقد اجتهد أرسطو من جانبه في إثبات أهمية التربية في تنمية الفضيلة، على الرغم من أن الجانب التجريبي لدى أرسطو يذهب في الحقيقة إلى ما هو أبعد مما ذهب إليه أفلاطون، ويصل إلى أن الاستعدادات الفطرية للإنسان تأتي في المقام الثاني. في هذه المشكلة يبدو الفارابي كما لو كان تلميذاً نجيباً لأرسطو ويرى أن القدرة على التلقى لدى الطفل تكون كاملة بينما يكون دور عملية المزاج في حده الأدنى وبالتالي تكون الاستعدادات الفطرية موجودة بالقوة، وتتحقق فقط من خلال الممارسة بالفعل - للعادات.

٣- ميتافيزيقا الواحد الإلهي:

لا ينجح الفارابي، على الرغم من كل جهوده، في إثبات التوافق التام والمطلق بين فكر كل من أفلاطون وأرسطو. وسوف يعيب عليه كل من الغزالي وابن رشد - لأسباب مختلفة - أنه أعطى لأرسطو شكلاً أفلاطونياً حديثاً، لكن بفضل هذه المحاولة، استطاع الوصول إلى موجز فلسفي متناسق، وذلك انطلاقاً من المعرفة التي تتمثل بصورة أساسية في تشابه الحقيقة العقلية مع الحقيقة الموضوعية. هذه المعرفة تنطلق من التلقى، وتقودنا إلى الدرجة الأولى من العلم الغنوصي أي المعرفي *gnosologico*: ألا وهي الصورة، التي تم التعبير عنها بواسطة المفهوم. ومن خلال هذه المعرفة الطبيعية يستطيع الإنسان الوصول إلى كل درجات المعرفة حتى أعلى الدرجات: درجة النبوة.

وأهم درجات المعرفة هي الميتافيزيقا وهي العلم الذي يدرس ما يلي:
أ- الذات من حيث كونها "ذاتاً". ب - مبادئ العلوم. ج- الذات التي ليست بجسم ولا توجد في أي جسم. ويدرس الفارابي النقطة الأولى بما في ذلك الناحية اللغوية في "كتاب الحروف" (٣). فالذات تطلق تبعاً للمراتب، على ما هو متصور ومدرّك من قبل النفس [المفاهيم] وعلى الموجودات المحددة. ومن هنا ينطلق الفارابي لدراسة الجوهر، وصفات الأجسام وأعراضها، والعلل، ومبادئ كل الأشياء. ومن

كل هذا، يعتبر مفهوم الذات هو الأساسى والأهم، والذي يقدم لنا من خلال مجالين أساسيين: الذات (الممكنة) العرضية أو المحدثة، والذات الضرورية بنفسها. والأخيرة هي الذات الأولى وتكون خالصة، وهي للوحيدة الضرورية دائماً (واجبة الوجود)، ومن خلال كل الخصائص، ليست لها أى علة ولا مادة ولا شكل ولا مبدأ ولا نهاية، لا تقبل تنوعاً ولا اختلافاً ولا توجد فى حالة ارتباط *inhesion* . هي الخير الخالص، والفكر الخالص والمحبة الخالصة، وبالتالي، تتمثل فى الله.

ولا يقدم الفارابى دليلاً واضحاً على وجود الله، لكنه يشير إلى الطرق التى تؤدي إلى (إثبات) وجود الله، وهي:

١- إن كل كائن يستمد وجوده من كائن آخر فى شكل سلسلة يجب أن تنتهى إلى الذات الأولى، وهي مصدر كل ذات.

٢- الذوات العارضة تستمد وجودها من الكائن الوحيد الضرورى (الواجب الوجود).

٣- الكائنات الممكنة والتى توجد بالقوة تتحقق بواسطة "الذات بالفعل" وهي الذات الخالصة.

٤- كل تأثير يعمل فى شىء ولا يوجد بسبب طبيعته الذاتية يجب أن ينشأ ويصدر من علة خارجية. والعلل تشكل سلسلة ولا يمكن أن تكون لانهائية، ومن ثم يجب أن يوجد لها مبدأ وهو الله. ومع ذلك - يضيف الفارابى - أنه توجد طريقة أرقى وأعلى للوصول لإثبات وجود الله، وذلك انطلاقاً من ذاته نفسها حيث إنه "عندما تعرف الحقيقة؛ ستعرف فى نفس الوقت الحقيقة وعكسها، ولكن عندما تعرف الزيف سوف تعرفه هو فقط ولن تعرف الحقيقة".

لقد انطلق الفارابى من مفهوم الواحد الإلهى وذلك بتأثير الأفلاطونية الحديثة، ولكن أيضاً لأن القرآن يؤكد على وحدانية الله. لكن بجوار هذا المفهوم يضع دائماً مفهوماً آخر، وهو الخاص بالذات الضرورية بنفسها (الواجبة الوجود)، وهي العلة الأولى، والمصدر الذى يأتى منه كل الكائنات الأخرى. الكائن الأول - وقد تم

تصوره هكذا - لا توجد به أوجه النقص ولا ألوان النقص الخاصة بالكائنات المخلوقة، وبالتالي لا يمكن تعريفه لأن بساطته تمنع إمكانية تقسيمه وعظمته تمنع أن يكون محددًا سواء من ناحية النوع أو الجنس. وفي نفس الوقت فهو موجود وغيبى أو خفى، فنظرًا لأنه نور خالص فهو يدهش أبصارنا، ونظرًا لأنه عقل محض فإنه يهيمن على عقولنا، وبهذا نستطيع فقط أن يكون لدينا فكرة تقريبية عن الله.

وإذا أخذنا في اعتبارنا جوهر الوجود الإلهي، فإنه هو الذكاء والعقل الخالصان، يعلم ذاته، ويبدو كحقيقة مطلقة، وهو أساس لكل حقيقة أخرى نسبية. هو الحياة المطلقة، ولكونه ذاتًا حية فإنه يحوز أعلى درجة يمكن أن توجد من النشاط: ألا وهى التأمل. ونظرًا لأنه الحياة المطلقة والعلم الأعلى فيجب أن يكون أسعد الذوات، أى السعادة ذاتها، وعند معرفته لذاته فإنه يحبها فهو فى نفس الوقت الحب الخالص والمحبة والمحبوب الخالصان. لكن كل هذا - بالإضافة إلى أسماء إلهية أخرى كثيرة يمكن أن تطلق عليه - لا يعنى أى تعدد فى الله. حيث يقول القرآن إن لله الأسماء الحسنى التى يصل عددها إلى ٩٩ اسمًا^(١)، ومع ذلك، فإن تلك التسميات تشير فقط إلى علاقات الخلق مع الله، لكن لا تؤثر فى وحدانيته وبساطته الإلهية.

٤ - عملية الخلق:

إن بساطة الواحد الإلهي تطرح قضية أصل الكثرة فى العالم المخلوق. ولكى لا تتعدد (تتضرر أو تفسد) وحدانية الله، يجعل الفارابى الكثرة تحدث فى أجيال متتالية. فمن الله يصدر فقط بشكل مباشر عقله الذى يمثل عالم الأفكار الإلهية، وعن هذا العقل تصدر القوة التى تحدث الفلك الأول. والعقول الصادرة، ابتداء من العقل الأول، لا تتحرك، لكن القوة والنفس اللتين تتولد أن منها بالانبثاق تحدثان

(١) يذكر القرآن أن الله له الأسماء الحسنى، دون أن يحدد عددًا معينًا، أما الذى يحدد العدد فهو الحديث الشريف . (د. مذكور)

حركة الفلك الذي يصدر عنهما. وبالتالي فكل الأشياء تترتب في الخلق على الشكل التالي: ١- الذات المطلقة، المبدأ الإلهي والعلّة الأولى لكل الأشياء؛ ٢- العلّات الثواني أو عقول الأفلاك؛ ٣- العقل للفعّال؛ ٤- النفس؛ ٥- الشكل، ٦- المادة. ومن هذه المبادئ (البدايات)، فإن الأول يكون وحيداً، أما الباقون فيمثلون التعدد (الكثرة)، والثلاثة الأوائل ليست بأجسام ولا ترتبط بأشياء نوات أجسام؛ والثلاثة الأخيرة ليست بأجسام ولكنها متحدة مع الأجسام.

والأجسام أيضاً لها ستة أنواع:

١- جسم الأفلاك السماوية،

٢- الحيوان العاقل،

٣- الحيوان غير العاقل،

٤- النباتات،

٥- المعادن،

٦- العناصر الأربعة.

والأنواع، بدورها، تنتظم في أصناف عديدة، وتنقسم الأشكال إلى مادية وغير مادية؛ والأنفس تنقسم إلى سماوية، وعقلية وحسية ونباتية؛ وداخل الأصناف، فإن الأفراد ينتظمون تبعاً لدرجة نواتهم من حيث الصغر أو الكبر. وهذا هو الطريق الكوني لتدرج نزول الذات؛ لكن الأشياء المحددة الأقل، عندما تتنبه لعدم كمالها، تتشوق للارتفاع نحو المبدأ الأعلى الذي صدرت عنه، فمن الفرد إلى النوع ومنه إلى الجنس، ومنها إلى الأفلاك والأنفس السماوية وعقول الأفلاك حتى المبدأ الأول "الذات". إن هذا النظام الخاص بالمبادئ يدل على وجود قانون (كوني) عالمي (كلى) وهو الضرورة نفسها التي تتبثق من الله. وبهذا الشكل فإن كل ما هو موجود يجب أن يحدث من خلال الذات الواحدة الضرورية (الواجبة الوجود)، والتي لها حرية مطلقة غير مشروطة بأي شيء، والتي تتصرف كإرادة مطلقة

وخالصة، ولكن نظراً لأنها في نفس الوقت هي العقل الأعلى، فإن إرادتها تمثل أيضاً الخير المحض. وبالتالي، فنظراً لأن الله هو الخير المحض فإن كل ما يأتي من عند الله هو خير، ولما كان الله هو الجمال المحض فهو جميل.

وهذا المفهوم عن الكون يجبر الفارابي على التخلي عن اللامتناهي، فكل واحدة من الدوائر المتحدة المركز تكون مغلقة على نفسها، وتظهر في نقطة خالية من الأبعاد: الواحد الإلهي. هذه النظرية تقدم مشاكل لاهوتية، ولكن توافقها وانسجامها كان كبيراً لدرجة أن ابن سينا سوف يكملها، وفيما بعد سوف تثير دهشة القديس ألبرتو الكبير San Alberto Magno. وفي الحقيقة، فإن هذا النظام يتفق تماماً مع مفهوم "العالم" الخاص بالعصور الوسطى الملخص في ذلك الترتيب المغلق، والذي فيه ينشأ الأدنى من الأعلى وذلك داخل مجال الضرورة المطلقة. وحتى الأنبياء أنفسهم هم ذوات فانية مثلهم مثل الآخرين، والنبوة ليست شيئاً آخر إلا الدرجة العليا والأخيرة للمعرفة التي تتطلب أن يبقى عقلنا متطهراً لكي يستطيع أن يعكس - مع أدنى حد ممكن من التشويش - السر الأزلي. والتسلسل الضروري لكل العلل مطلق ؛ فلنرى يعلم الله كل شيء فعلياً فقط أن يعلم نفسه كعلة وهي التي تفترض التأثيرات التي يجب أن تحدث؛ وبالتالي فإن الله يعلم الأشياء بواسطة الكليات الخاصة بذلك. وهذه المعرفة الخاصة بالله، هي أكثر الأمور التي يمكن للعقل الإنساني أن يتخيلها تجريداً، وهي المحرك الكبير التي تُشغل الآلية الأزلية للكون التي لا تتغير ولا تتشوه.

ونظام الكون قد وُجد بسبب حاجة الواحد الإلهي، المقدس (القدوس) والذي لا يمكن أن يمس، للتواصل مع الجزء الأدنى الأنطولوجي الخاص بالذوات المحددة في عالمنا والتي انحطت مكانتها بسبب الامتزاج مع المادة. وكان أرسطو قد وضع مستوى خصباً جداً من التشبيه بين محركه الأزلي الذي لا يتحرك، وبين المادة الأزلية أيضاً؛ ولقد حاول الفارابي أن يحطم تلك الازدواجية، حيث جعل المادة تشق من خلال فعل الإيجاد الإلهي، وبدون أن يحدث لله عدوى تتعلق بأوجه النقص المتعلقة بالمادة، وكذلك بدون الإضرار بوحدة الله. والحل يكمن في عبارة

سهلة ولكن من الصعب تفسيرها: إن كل شيء يصدر وينشأ من الله من خلال عملية النزول الخلاقة التي تتمثل في العلم بجوهر ذاته كعلة لأصل كل الأشياء.

وأفعال الله توحيدية وخالقة، وتنفيذ أى فعل بواسطة الإنسان يشتمل على العديد من المراحل: فنحن نفكر أولاً، ثم نرغب فيما بعد، ثم ننفذ في النهاية؛ لكن في حالة الله فإن التفكير والعمل هو شيء واحد. لكن لو كان الله يفكر في الأشياء المخلوقة وهي متعددة- ولأن فكره هو نفس جوهره- لكان الجوهر الإلهي فيه تعدد. وبالتالي، فمن الله، الذي هو واحد، فقط يمكن أن يصدر عنه ذات واحدة؛ العقل الأول، وهو خارج الله، ولا يوجد شيء يعارض أن ينتج التعدد من هذه الذات الواحدة المخلوقة، ولهذا، يقول الفارابي إن الموجود الأول هو واحد فيما يتعلق بالعدد، لكنه متعدد من حيث الطبيعة. إذن مم يتكون ذلك التعدد الأساسي؟

٥- التفرقة بين الذات الممكنة والذات الضرورية:

إن التكوين الجوهرى للعقل الأول جعل بعض للمؤرخين يؤكدون أن الفارابي كان قد أكد الفرق الحقيقي بين الجوهر والوجود ودافع عنه، هذا التأكيد يخلط بين الفكر الأصلي للفارابي والنتائج التي سيحدثها فيما بعد في أفق القرن الثالث عشر. والحقيقة أن الفارابي يضع تفرقة شكلية بين الذات الممكنة والذات الضرورية (واجبة الوجود):

"الذوات على نوعين، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار الجوهر، فالنوع الأول ليس له وجود ضروري ولهذا يُطلق عليه الذوات الممكنة، والنوع الثاني له وجود ضروري، ويطلق عليه الذوات الضرورية (واجبة الوجود). وعلى الرغم من كون ذوات النوع الأول ممكنة، فإذا افترضنا النوع الأول كما لو كان غير موجود، فإنه لن ينتج عن ذلك أى نقص سخيف، حيث تحتاج إلى علة [خالقة] لكي يمكن أن توجد وعندما تخلق تتحول إلى نوات واجبة بغيرها. لكن النوات الممكنة لا يمكن

أن تعمل بعضها كعلة للبعض الآخر وتقود هكذا إلى علة [خالقة] ضرورية وهي الذات الأولى"

وفي الذات الضرورية بنفسها PER SE، يصاحب الوجود بصورة ضرورية جوهره، وذلك عندما يمتزج الاثنان؛ أما في الذات الممكنة فإن الوجود فيه زائد على الجوهر الخاص به بواسطة فعل الخالق، لأن تلك الذات ممكنة في ذاتها وضرورية بسبب آخر.

والعقل الأول واحد ومتعدد في آن واحد، فهو واحد من ناحية العدد، بقدر ما هو ممكن في ذاته، وواجب بسبب فعل الواحد الإلهي. وهذا الإيجاد للمخلوق الأول هو نقطة الانطلاق لعملية تعدد الذوات الأخرى. فالمخلوق الأول تلقى وجوده من الذات الأولى، وبالتالي، فإن من الواحد صدر واحد، إذن فالعقل الأول هو واحد من الناحية العددية لكن يقع له التعدد (الكثرة)، فنظرًا لأنه متعدد في جوهره يمكن أن يتعدد أيضًا في أفعاله. وكما أن هذا المعلول الأول عقل فإنه يستطيع أن يعرف بداية ذاته ويعرف نفسه وجوهره إذن هو يعرف ثلاثة أشياء:

١- الذات الأولى.

٢- جوهره كذات واجبة بسبب غيره.

٣- جوهره المطلق كذات ممكنة بنفسها.

ومن المعرفة التي لديه عن الذات الأولى يصدر عنه عقل ثانٍ، ومن خلال معرفته بذاته بوصفها ضرورية بسبب آخر، تصدر عنه نفس، والتي من خلال معرفة جوهرها المطلق كممكنة بذاتها ينشأ الفلك الأول. وهذه العملية تتكرر عشر مرات وذلك حتى الوصول إلى فلك القمر والذي ينشأ عنه العقل الفعّال الذي يحكم عالماً. وعقول هذه الأفلاك العشر غير مادية، وتوجد دائماً بالفعل، وكل واحد منها يفكر في جوهره والمبدأ الذي خلقه. والقوة الخالقة لكل واحد منها تقوم على هذه المعرفة. وتختلف هذه العقول عن الواحد الإلهي في أنها ممكنة الوجود وأن طبيعتها تكاد تكون مثل الطبيعة الإلهية تقريباً، وذلك في حالة انفصالها عن العالم

القابل للتوالد والفساد. لقد حاول الفارابي أن يحل مشكلة الكيفية التي من خلالها نشأت تعددية ما هو مخلوق، من الوحدة الإلهية، لكن حله طرح قضية ما يفهم من تعبير "الخلق". (٤)

٦- بنية الكون:

إن بنية الكون المادى تبدأ أيضاً من نظام العقول العشرة في الأفلاك العشرة. والعالم تم إدراكه كمجموعة من الأفلاك المتحدة للمركز ومركزها الأرض وحول الأرض تدور الأفلاك التسعة بحركة دائرية وأزلية تتولد في كل واحدة منها بواسطة عقول الأفلاك العليا التي تليها. وهذه الحركة السماوية سببها هو الرغبة في الكمال الداخلى لكل واحدة من هذه الأفلاك، التي تريد أن تشبه بأكبر قدر ممكن عقولها المحركة. وفي نفس الوقت وبشكل غير مباشر تميل للتوجه نحو الذات الأولى حيث يتحرك كل الكون من خلال هذا الحب الكلى للكمال.

والعقل العاشر هو الذى يشرف على العالم الأرضى، الذى يتكون من تركيبات من العناصر الأربعة التى صدرت عن المادة الأولى، المحدثه، مثل الصورة، من ذلك العقل العاشر؛ وتركيبات تلك العناصر تتم بتأثير الأفلاك السماوية وبصورة خاصة الشمس، والتي عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض يحدث البرد والحر، وهو سبب التوالد وفساد الأجسام. وهذه التأثيرات السماوية تتحكم في توزيع العناصر على الأرض وتعد الأجسام لتلقى الصور الخاصة بها، ولكن نظراً لأن هذا التأثير لا يمكن إدراكه من وجهة نظر رياضية، فإن الظواهر لا يمكن توقعها بشكل مطلق، وتتنبأت المنجمين تكون دائماً خاطئة. ويمكن للتجربة [الخبرة] فقط أن تسهل لنا المعارف المادية لأن الصدفة المطلقة مستحيلة، وكل ظاهرة يجب أن يكون لها سبب، حتى ولو جهلناها أو لو كانت معقدة بشكل كبير.

إن العقل العاشر الذى يؤثر في العالم الأرضى هو العقل الفعال، المشرف على العالم الأساسى، وكذلك هو سبب اتحاد المادة والصورة من خلال عملية عقلية

تتمثل في التفكير في الجواهر المنفصلة عن الأشياء. والعقل الفعّال، والذي توجد فيه الصور التي نكتشفها في الأشياء، يحرك في نفس الوقت تلك الصور وكذلك يحرك النفس والعقل الإنسانيين ليقودهما إلى المعرفة، لكن بينما في علاقته بذاته يوجد دائماً بالفعل، فإنه في علاقته بالعالم المادى يكون عمله محدوداً سواء بسبب الطابع السلبي للمادة وعدم فعاليتها أو بسبب التأثيرات السماوية. وبالتالي، فإن كل واحد من الكائنات له مجال تأثير محدود على نوعه أو مجموعته، بنفس الطريقة التي يخضع بها الفرد للصنف والصنف يخضع للنوع. وهكذا، فلا يستطيع أى من الكائنات المخلوقة أن يتحرر من مصيره المحدد والمحتوم، وهو ما يجبر الفارابى على أن يؤكد أنه حتى الحيوانات الضارة والنباتات السامة يجب أن يكون لوجودها هدف ما.

إن مشكلة الشر المادى الذى ينسبه الفارابى إلى التكوين الأنطولوجى للعالم لا تقلقه ولا ترهبه. إن الخير المطلق يكمن بصورة مطلقة في وحدانية الله، والتي ليس بها أى شىء مادى، ولكن الأشياء المخلوقة، والتي تكون واحدة من الناحية العددية، ولكنها متعددة من ناحية طبيعتها، تكون خيرة بقدر ما فيها من " الذات الواحدة" وتكون قاصرة من حيث تعدد جوهرها، وكلما كان التعدد أكثر زاد النقص، وفي أقصى درجات القصور، وتتمثل في المادة، يظهر الشر. وهنا يمكن الاعتراض على الفارابى بأنه نظراً لأن الشر يوجد في أصل ما هو مخلوق، والمخلوق مصدره الله، وبالتالي، فإن سبب الشر هو الله، ولكن الفارابى يجيب أن الشر حتمى لوجود الأشياء وبالتالي فهو ضرورى، بل ويمكن القول إننا يجب أن نشكر وجوده، لأنه إذا لم يوجد الشر لن يوجد الخير الذى نجده في العالم الأرضى. ومع ذلك، فنظراً لأن الشر يحدث من التعدد الذى يوجد في طبيعة المخلوق الأول، فإن علته تكون التعدد وليس الواحد الإلهى.

٧- طبيعة الإنسان:

من بين الكائنات الأرضية نجد الإنسان، الذى يمتاز بأن له نفساً وعقلاً. وصحيح أننا نشترك مع كائنات أخرى فى وجود النفس، لكننا نحوز درجة أعلى منها فى ذلك. وأنواع الأنفس أو درجاتها هى ثلاثة:

١- النفس النباتية: وهى الخاصة بالنباتات، والتى تقوم بعمليات الحفظ والتكاثر.

٢- النفس الحيوانية، وهى خاصة بالحيوانات، وتتحكم فى الوظائف الدافعة.

٣- النفس العقلانية، وهى خاصة بالإنسان، حيث توجه وتقود عمليات الإدراك. هذا الإدراك يحدث من خلال الحواس الخارجية والداخلية.

والنوع الأول وهى الحواس الخمس التقليدية وهى التى تسمح لنا بالتقاط والتعرف على ظواهر العالم الخارجى، والحواس الباطنة هى: الخيال، الذى يشكل الصور الجديدة من خلال تأليف صور أخرى أو تجميعها وتفكيكها، وهو يُسمى "قوة التمييز أو الغريزة" عند الحيوانات، و"إدراكية" عند الإنسان. ومن بين الحواس الباطنة أيضاً الحس المشترك، وهو الذى يتلقى الصور والأفكار المتصورة، والإدراك، وأخيراً، الذاكرة، والتى يطلق عليها أسماء أخرى مختلفة فى أحيان أخرى.

إن ملكات النفس تشكل وحدة مترابطة فيما بينها، وكل واحدة منها تشمل التى تسبقها، وبنفس الطريقة فإن كل درجة من النفس تكون مندمجة فى النفس التالية التى هى أعلى منها. ولهذا فإن الإنسان ليس له ثلاث أنفس وإنما النفس العقلانية تحتوى فى داخلها على الدرجتين الأقل: فالملكة الغذائية تتصرف كما لو كانت مادة فيما يتعلق بالملكة الحيوانية، التى ستمثل للصورة، والحسية أو الحيوانية ستتصرف بدورها كما لو كانت مادة بالنسبة للعقلانية. وهذه الملكات تكون متصلة بشكل وثيق بالجسم؛ فالتغذية، ترتبط بالجهاز الهضمى، والإحساس يرتبط بالحواس الجسمية... إلخ، والنفس العقلانية فقط هى التى ليس لها مكان محدد.

والعمليات الخاصة بالجسم يقودها القلب، وهو بالنسبة للجسم يشبه الملكة العقلانية بالنسبة للنفس، والذي من خلاله يتلقى الجسم الحرارة، والتي بدونها تستحيل الحياة المادية والنفسية، لأنها تحتاج إلى درجة معينة من الحرارة، وذلك للقيام بكل الأعمال الإنسانية بما في ذلك الفكرية منها. فالقلب ينتج شيئاً هو عبارة عن تيار يسير في كل الجسم، والذي من خلال الأوردة ينقل الحرارة الحيوية حتى للأجزاء الأكثر بُعداً، وكذلك يتحكم في وظائف العقل، الذي يقود النظام العصبى، ومن خلال الأعصاب يأمر العضلات بالحركة بما في ذلك العضلات القلبية. وبالتالي، فإن الجسم الإنسانى يعكس نظام العالم، والفارابى يقارنه بالمدينة المنظمة من خلال الدرجات الاجتماعية لسكانها.

والمبدأ الحاكم لكل الجسم الإنسانى هو النفس، والتي هي صورة الجسم المحدد، ولهذا فالفارابى يعارض نظرية تناسخ الأرواح ووجودها فى السابق، حيث يجعل النفس تصدر عن العقل الفعّال، والذي يطلق عليه "واهب الصور". وعندما يكون الجسم الإنسانى مستعداً، فإن العقل الفعّال يتحد مع النفس، بدون أن يوضح الفارابى بشكل كافٍ كيفية وجود الأنفس كصور قبل اتحادها مع الجسم. وعلى العكس فقد حدد طبيعتها كجوهر روحى بسيط غير جسمى، غير قابل للتحلل والفساد وأزلى، ويتلقى، بعد انفصاله عن الجسم، الجزء الذى يخصه، لكن أنفس الجهلة والمنحرفين ستظل دائماً مربوطة بالأواصر للمادية وسيكون مصيرها النهائى هو مصير المادة.

٨- مفهوم العقل:

إن أكثر الأجزاء سموا فى النفس الإنسانية هو العقل، وقد بذل الفارابى فى شرح مفهومه ووظائفه مجهوداً رائعاً حيث انطلق من المعنى العام للمصطلح، والذي فيه يتم التمييز بين معنيين: العقل كقدرة، وما يُطلق عليه المتكلمون العقل. بعد ذلك يميز بين العقل التأملى، وهو الذى يفرق بين الحقيقى والمزيف - والذى يشير إليه أرسطو فى "كتاب البرهان" "التحليلات الثانية" - والعقل العملى وهو الذى

يفرق بين الخير والشر، وتحدث عنه أرسطو في "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"؛ والعقل الفعّال، والعقل غير الفعّال والذي يتحدث عنهما أرسطو في كتاب "النفس"؛ والعقل الأول، وهو علة الكينونة (الذاتية) وقد ذكره أرسطو في "الميتافيزيقا". ومن ناحية أخرى، ففي النظام الإدراكي (المعرفي) يفرق الفارابي بين أربعة أنواع من العقول: عقل بالقوة، عقل بالفعل، وعقل مستفاد وعقل فعّال. وهذه التفرقة يمكن أن تنظم على الشكل التالي:

أ - معانٍ سابقة على الفلسفة:

١- معنى عام : نكاء، (عقل)

٢- بالنسبة للمتكلمين: عقل

ب- معانٍ سابقة على المعرفة:

٣- التأملی: النور الطبيعي

٤- العملی: الحكمة (حُسن التدبير)

ج- المعانى المعرفية:

٥- عقل بالقوة

٦- عقل بالفعل

٧- عقل مستفاد

٨- عقل فعّال

د- المعنى الميتافيزيقي:

٩- عقل منفصل

والعقل الذي بالقوة يتمثل في إمكانية تلقى كل نوع من أنواع الصور القابلة للإدراك، ويتصرف كمادة مقابل للعقل بالفعل؛ وهو الذي يكون الصور والذي بدوره

يتلقى المعلومات من خلال العقل المستفاد. والعقل بالفعل هو تحقيق لإمكانات العقل الذى بالقوة من خلال تلقى الأشياء المدركة. وعندما يكتمل العقل بالفعل [أى يصل إلى مرحلة الكمال] وذلك من خلال نشاطه المستمر، يصل إلى مرحلة العقل المستفاد، والذى تتحول فيه الأشياء المنفصلة القابلة للإدراك إلى صور من معرفتنا. وهذه الصور يمكن أن تكون جسمية، يمكن أن نعرفها من خلال التجريد، أو منفصلة فنعرفها بطريقة الحدس. ولكى يتم تحقيق العقل الذى بالقوة يجب أن يتدخل العقل الفعّال من خلال عملية التجريد للصور المحسوسة، حيث يتحول إلى عقل مكتسب، ويتصرف كما لو كان نوراً يجعل الأشياء المدركة بالقوة مدركة بالفعل ومن العقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

والعقل الفعّال ليس هو الله، وإنما هو عقل الفلك السماوى الأخير - أى العقل المشرف على ما تحت القمر - ومع ذلك فقد بدأ الفارابى متشككاً فى طبيعة العقل الممكن، لدرجة أنه قال إنه "هو نفس أو جزء من النفس أو ربما ملكة من ملكات النفس"، قادرة على استقبال المعقولات. لكنه لم يشك مطلقاً فى وظيفته: تلقى الصور، مثلما يقبل الشمع صورة الختم، حيث يتحول هو إلى تلك الصور. وبعد استقبال الصور، فإن العقل الذى بالقوة يتحول إلى عقل بالفعل وذلك فيما يتعلق بالصور المكتسبة. وتسير العملية على نفس المنوال بالنسبة للصور، فقبل أن تكتسب تكون ممكنة أو موجودة بالقوة وبعد الاكتساب تصبح موجودة بالفعل، والعقل بالفعل يمكن أن يكرر بشكل لا نهائى عملية الفهم، لكن فى نفس الوقت، يمكن أن يقوم بعملية عقلية ثانية، حيث يفهم نفسه من خلالها، وعندما يفهم الصور، تكون النتيجة هى التصورات أو المقاصد الأولى (primeras intenciones)، وعندما يتأمل حول ذاته تنتج التصورات أو المقاصد الثانية (segundas intenciones). وهذه العملية المزدوجة تمضى بالعقل بالفعل نحو الكمال حيث تقوده إلى فهم المعقولات، وحينئذ يتحول إلى عقل مكتسب، قادر على اكتساب الأشياء المجردة غير المادية التى توجد دائماً بالفعل، وفى هذه الحالة، يجب أن نتحدث عن حدس فكرى intuicion لا عن عملية تجريد.

والمعرفة الإنسانية تسير في طريق صاعد نحو الكمال والارتقاء يبدأ من الصور المحسوسة، والخالية من المادة، إلى الأشياء القابلة للإدراك الخالصة ثم إلى الصور المجردة. في هذه العملية يتحول العقل الممكن إلى مادة للعقل بالفعل وهذا بدوره كمادة للعقل المستفاد، والأشياء القابلة للإدراك بالقوة تتصرف كمادة بالنسبة للأشياء القابلة تمامًا للإدراك، وهذه تتصرف كذلك بالنسبة للصور المجردة . لكن من الذى يجعل العقل والمادة القابلة للإدراك الممكنين يتحولان إلى عقل ومادة قابلين للإدراك بالفعل: إنه العقل الفعّال، الذى هو بالنسبة للعقل الممكن، مثل الشمس بالنسبة لحاسة الرؤية. فأعيننا لديها القدرة على الرؤية لكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك فى الظلام، وتحتاج للضوء ليضىء الأشياء، وبنفس الطريقة فالعقل والمعقولات يجب أن تتم إضاءتها بنور العقل الفعّال. الذى لم يقله الفارابى مطلقاً هو فى ماذا يتمثل دور العقل الفعّال، الذى قارنه بنور الشمس والذى سيثير كثيراً من المتاعب بالنسبة للفكر اللاتينى فى العصور الوسطى ؟

٩ - اتحاد الإنسان بالعقل الفعّال:

الدرجة الأخيرة فى المعرفة هى اتحاد الإنسان بالعقل الفعّال، وهو اتحاد يتم من خلال مجهود فكرى، حيث يبدأ من العقل المستفاد، ويتحرر من المادة، ومن الأواصر الجسمية حتى يصل إلى حالة مشابهة لحالة الجواهر التى بالفعل. وهذه الحالة هى الهدف الأعلى والأسمى للوجود الإنسانى، وهى المعرفة العليا وأكبر سعادة ممكنة. والأنفس التى تحقق ذلك يمكن أن يطلق عليها "مقدسة"، وهى قادرة على تلقى المعرفة التى ستبلغها الملائكة، أو بمعنى آخر، الوحي النبوى. والنبوة يمكن الوصول إليها بواسطة الخيال الذى يتدخل فى جميع العمليات النفسية حيث يعمل كمستقبل لكل البيانات المحسوسة ويمد العقل بالصور التى يعمل عليها، حيث يحفز الرغبة وينتج الأحلام. وخلال حالة الحلم، فإن الخيال - وقد تحرر من العمليات التى يقوم بها أثناء اليقظة - يمكن أن يقوم بتشكيل محتويات منامية، حيث

يخلط الصور التي يحتفظ بها مع الحالات الانفعالية- العاطفية، وعندما تكون مناسبة، فإن خيالنا يمكن أن يكون أشكال- مناظر تصف أعاجيب العالم السماوى، بل والاتحاد مع العقل الفعّال، والذي حينذاك يقدم معلومات رائعة: ألا وهى النبوة. إن العملية السابقة يمكن أن تحدث فى حالة اليقظة، من خلال درجة من التركيز تترك خيالنا حراً ويتحد مع العقل الفعّال والذي فى حالة الوجد، يخبرنا بمعلومات رائعة وعجيبة :

"تدعو لإعلان عظمة الله التى لا نهاية لها، حيث تكتشف أشياء تستحق العجب لا توجد فى أى مكان فى العالم الأرضى. وإذا وصلت الملكة التخيلية لدى شخص إلى نهاية الكمال، فإن ذلك يجعل من الممكن لهذا الرجل أن يتلقى فى حالة اليقظة، وبواسطة العقل الفعّال، أحداثاً خاصة بالحاضر أو المستقبل فى صور حسية وصور للعقول المنفصلة وللكائنات العليا؛ وعندما يتلقاها فإنه يكتسب القدرة على التنبؤ بالأشياء المقدسة، وتلك أعلى درجة يمكن أن تصل إليها ملكة التخيل."

إن الفارابى كان قد انطلق من علم الأخلاق والذي يقول فيه أرسطو إن الخير الأعلى فضيلة وتكتسب من خلال الوحدة والتأمل العقلى، ولكنه لجأ إلى نظرية الأفلاطونية الحديثة الخاصة بعملية الوجد العقلى لكى يكمل فكر أرسطو. وبهذه الطريقة استطاع أن يشرح عقائد الإسلام حيث برر الوحي النبوى لدرجة أنه اعتبر رئيس الملائكة جبريل، الذى أوحى لمحمد القرآن هو العقل الفعّال. ومن الواضح أن العلماء يصلون إلى الاتحاد مع العقل الفعّال من خلال العقل، والأنبياء يحدث لهم ذلك من خلال الخيال، ولكن هذا لم يكن يمثل صعوبة كبيرة فالذى يهم ليس الوسائل وإنما منبع المعرفة النبوية وهو عام.

١٠ - المشكلة الأخلاقية:

يبني الفارابي فلسفته العملية من خلال مفهوم الإنسان، حيث يعتبر أن الفعل الاختياري يحدث عندما تعمل القوى الطبيعية للإنسان بشكل عقلي. حسنًا، فالكون يحتوى على درجة من الجبر، التي معها يمكن أن يُشكَّ في (دور) الإرادة وهل يمكن أن تضيف شيئًا للأفعال، أم أنها عنصر آخر في سلسلة العلل. إن موقف الفارابي يبدو بسيطًا جدًا: إن الإرادة حرة، لكن لها علة، فالإنسان يستطيع أن يختار، لكن بين ما هو ممكن، على الرغم من أنه يمكن أن يرغب أو يحب ما هو مستحيل. إن العقل الإنساني يجب أن يضىء الواقع بصورة مسبقة، ويمكن أن يتم الفعل المختار تبعًا لنتائج ذلك الفعل العقلي فقط. إن الحرية الإنسانية إذن تتمثل في قدرة الإنسان على أن يريد ما هو ممكن مادام قد علم أنه ممكن، وبالتالي فالمشكلة ستتحول إلى مشكلة حدود المعرفة الإنسانية.

إن انتقال المشكلة الأخلاقية إلى علم المعرفة يضع الفارابي داخل خط عقلي سقراطى حيث يقول: نعمل الشر لأننا نعرف الواقع بصورة خاطئة. وهذا الخطأ المعرفى يمكن أن يحدث لثلاثة أسباب: وهى الجهل، ومحدودية القدرة العقلية للإنسان، وتأثير الشهوات. وحتى لو افترضنا حسن النية فإن معرفتنا دائمًا ناقصة، جزئية، لا يمكن أن نعرف كل العلل التي تحدد كل الأشياء والأفعال، وحتى عندما نعرف العلل فإن هذا قد لا يمثل احتياطًا كافيًا لكى لا نخطئ حتى لو اتبعنا طريقة عملية، لكن فى جميع الأحوال، وإذا تركنا الشهوات؛ فيمكن الوصول إلى معرفة أخلاقية محددة - دقيقة، لكن فى الواقع، ونظرًا لتعدد المشكلة، فإن أكثر ما يمكن أن نصل إليه هو الاحتمالية.

ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان مهما كانت درجة نكته وإتصافه فإنه لا يستطيع أن يصل بالفعل إلى معرفة كل ما هو ممكن، وهو ما يمكن أن يحمله إلى اعتبار أشياء على أنها مستحيلة فى حين أنها فى الواقع تكون فقط غير معروفة. وكذلك، فنظرًا لأن العلل مرتبطة بعضها ببعض والكثير منها يظل مجهولًا، تحدث فجوات وانقطاعات فى عملية الاستدلال، وبالتالي فإنه باحتياطات كبيرة فقط يمكن أن نستنتج

ما هو خاص مما هو عام. إن القدرة النسبية لقوانا الإدراكية تمثل أمرًا بديهيا، والرغبة في المعرفة لدى الإنسان غير محدودة وهي صفة إنسانية أصيلة جدا، عندما لا يستطيع العقل أن يفسر أمرًا، يتم قبول افتراضات خيالنا وبخاصة إذا كان ذلك التفسير الافتراضى يتفق مع رغباتنا. وحتى في هذه الحالة، والتي لا تنجح فيها عملية الاختيار لأنها غير مبررة من الناحية العقلية، فإن الإرادة الإنسانية لا تختار بشكل تعسفى، لأنها فى ذاتها دائما عقلانية وبشكل دقيق وذلك حتى لو أخطأت.

كل هذه الافتراضات تحدث على المستوى النظرى، أما فى المستوى العملى، فلا تمثل معرفة الأفراد المحددة علما مطلقا، بل تمثل علما نسبيا، وتعتمد على وسائلها الخاصة. ويستطيع الإنسان من خلال هذه المعرفة - وعلى الرغم من أنها محدودة - أن يصل إلى تحقيق أهدافه الخاصة ويمكن أن يصل للكمال وإلى السعادة الشخصية. ولتحقيق هذه الغاية، فإن الإنسان لديه العالم (كله)، فى شكل رصيد ضخم من الآلات والعلوم، بما يمثله ذلك من معرفة للعالم الذى يوجد فيه الإنسان. والذهاب إلى ما وراء تلك المعرفة العملية وتجاوزها يمثل قضية أخرى. إن الوصول إلى معرفة عملية كاملة، تشبه التى يتم افتراضها لعقول الأفلاك السماوية يعتبر أمرًا مستحيلا تماما.

١١ - المشكلة الاجتماعية:

أ- أسباب تحليل الواقع الاجتماعى:

إن نقد الواقع الاجتماعى ومشكلة المجتمع النموذجى يمثلان أكثر الموضوعات حداثة فى فكر الفارابى. وهناك أربعة أسباب رئيسية - وليست هى الوحيدة - لاهتمام هذا المفكر الإسلامى بذلك الموضوع: السبب الأول: المعنى الخاص بالأمة أو الجماعة الإسلامية، والسبب الثانى: التدهور المستمر للنظام الاجتماعى الذى كان قد أقامه الإسلام وطاله التردى، والثالث: تأثير الفكر الإغريقى وبصورة

خاصة جدا أفلاطون؛ والرابع: مدى المناسبة الأخلاقية للطوباوية للضرورة. والفارابي يطرح الموضوع في ستة كتب على الأقل من كتبه المحفوظة:

- ١- "الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق".
- ٢- "جوامع كتاب النواميس" (أفلاطون).
- ٣- "فصول المدنى" (حول الحكومة المدنية).
- ٤- "السياسة المدنية".
- ٥- "رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة".
- ٦- "كتاب الملة ونصوص أخرى".

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الكتب الستة لها علاقة بثلاثة كتب أخرى تتعلق بالفلسفة العملية:

- ١ - "رسالة تحصيل السعادة"، ٢
- ٢ - "التنبية على سبيل السعادة"، ٣
- ٣ - "كلام أبى نصر فى وصايا يعم نفعها جميع الناس".

إن العالم الإسلامى، وبصورة خاصة مفكروه، لم يتخلوا مطلقاً عن فكرة الجماعة العالمية العادلة: الأمة، لكن تلك لم تتجاوز شكلها كفكرة، وفقط سمحت الفترة القصيرة للخلفاء الراشدين بالتفكير بأنه ذات مرة قد وجد ذلك الواقع المثالى. وفى حياة الفارابى حتى الوضع الاجتماعى للخلافة الموحدة لم يكن موجوداً، فلقد فقد خليفة بغداد سلطانه الحقيقى، والذى كانت تمارسه أسر ملكية متعددة، مثلما فى إفريقيا والأندلس، أو بواسطة ملوك صغار أو بواسطة الحجاب فى القصر الشرقى. وكانت "جمهورية" أفلاطون تؤثر على الفلاسفة، وقد زاد هذا التأثير عدم ترجمة كتاب "السياسة" "بوليطيقا" لأرسطو. وفى النهاية فإن الطوباوية الضرورية كانت دائماً موضوعاً مفضلاً من قبل الفلاسفة، من سقراط حتى يومنا هذا. وفى حالة

الإسلام، فقد كان الفارابي هو أول من أغراه هذا الموضوع، وسوف يستمر صدى ذلك في مؤلفات كل من ابن باجة، وابن طفيل وابن رشد.

ب- نقد المجتمع الحقيقي:

يوجد المختصر الأكثر وضوحًا الخاص بأنواع المجتمعات الحقيقية التي يحللها الفارابي في الكتاب الرابع من أعماله المذكورة سابقًا: "السياسة المدنية"، والذي فيه يفرق بين ستة أنواع من المدن غير الكاملة، بل وغير الفاضلة، وهي عبارة عن خطة سوف يسير عليها ابن باجة في نظام المتوحد :

١- المجتمع القائم على الضرورة البحتة: ويتمثل هدفه بكل بساطة في إشباع الضروريات الحيوية الأساسية: الأكل والشرب ووجود مكان للسكنى أو الإقامة والتكاثر. وبالتالي، فسوف يجتهد مواطنوه ويتنافسون في اكتساب الثروات لأنها هي التي تسمح بإشباع تلك الرغبات الأساسية المشار إليها، ويوفر فيه الذين يحوزون أفضل نوع من الثروات المالية. والزعيم الذي سوف يبحث عنه في هذا المجتمع هو من يكون قادرًا على أن يقودهم في طريق تحقيق الثروة.

٢- مجتمع الثروة: ويمكن اعتباره جزءًا من السابق وامتدادًا له، فهدف مواطنيه هو البحث عن المال في ذاته وذلك لاكتنازه، وليس كوسيلة للاستهلاك. ويجتهد مواطنوه فقط في اكتناز المزيد منه، بدون أن تهمهم الوسائل المستخدمة في ذلك، وسيبحث عن رئيس بين الذين يسمحون أو يساعدون على اكتساب المزيد من الثروات.

٣- المجتمع غير النبيل أو الفاسد؛ يبحث مواطنوه عن الشهوات الحسية واللذة المادية. ويمثل النتيجة التي لا يمكن تجنبها لمجتمع الثروة، ويسلم مواطنوه أنفسهم للذة ويبحثون عن رئيس من بين الذين يسهلون لهم ذلك.

٤- مجتمع الشرف، وهو نوع من المجتمعات التي نادى بها المؤلفون الإغريق وتتمثل في أن يحكم المجتمع أصحاب الثروة والأغنياء، وهدف مواطنيه

هو التنافس في مجالات الشرف والمجد. وسيكون أفضل المواطنين أولئك الذين يظهرون بمظهر أفضل من حيث النبل ورئسهم يجب أن يكون نبيلاً وغنياً. ويظن الفارابي كما ظن أرسطو في السابق، ومن بعده ابن رشد، أن هذا المجتمع على الرغم من عيوبه هو أقل المجتمعات غير الفاضلة سوءاً.

٥- المجتمعات التسلطية: وهي أسوأ من كل المجتمعات، وغايتها هي السلطة من أجل السلطة وذلك للسيطرة على الآخرين، ومنهجها هو القهر للحصول أو لتحقيق الوسائل التي تستخدم فيما بعد في حروب الغزو، وسوف يكون أفضل مواطنيه القساة والمتوحشين، أما الزعيم فيكون الأكثر سيطرة وسطوة: وهو الطاغية.

٦- المجتمع الغوغائي: وتحكمه جماهير الشعب غير المتحضرة، وهي التي تدمر المواطن الحقيقي، وهدفه هو تحقيق الرغبات الحقيقية الخاصة بكل فرد، حتى لو هددت التعايش وأضرت بالآخرين. ولا تفرق بين نبيل وغير نبيل، والشرفاء وغير الشرفاء، حيث إن أولئك وهؤلاء يجتهدون في شيء واحد هو تحقيق نزواتهم. والمجتمع بهذا الشكل هو أسوأ المجتمعات حيث يمكن أن يحدث فيه كل الخير وكل الشر؛ ورئسها هو من يستطيع أن يعرض أموراً أكثر تتفق مع رغبات الشعب. ويخاف على هذا المجتمع أن ينتهي به الأمر إلى مجتمع تسلطي.

ج- أصل المجتمعات الحقيقية:

لم يقتصر الفارابي على رسم ذلك الجدول النموذجي، وإنما بحث أيضاً في الأسباب التي تؤدي إلى تلك الأنواع من المجتمعات. فالإنسان مدني بطبعه لا يعيش مطلقاً بمفرده، مهما كان أصله وطبيعته، والأمر الحقيقي هو أن الحياة الإنسانية لا تكون ممكنة إلا في مجتمع. ولإشباع الحاجات الإنسانية، أنشأ الإنسان العديد من أنواع المجتمعات غير الكاملة؛ مثل الأسر، والقبائل، والعصبيات والقرية

والمدينة. وهناك ثلاثة أنواع من المجتمعات الكاملة: الصغيرة (وهي للمدينة)، والمتوسطة (وهي الأمة)، والكبيرة (وهي المجتمع الدولي). ولكن من الناحية العملية فإن المجتمعات الحالية قد ولدت استجابة للحاجات والضرورات المحددة، وللرغبة الطبيعية في الاجتماع، وقد عانت هذه المجتمعات في أصلها وتشكيلها وتكوينها من تأثير مواقف فعلية وحقيقية متعددة ومعقدة. وفي مجتمع مكون من أفراد مستقيمين وأسوياء لا يجب أن يحدث هذا : ولكن نظرًا لأن هذا الافتراض لم يتحقق، فإن البشر يستخدمون مواهبهم الطبيعية للوصول إلى السيطرة التعسفية من خلال الحرب والدمار، حيث يؤدي ذلك إلى أن تعيش المجتمعات في حالة صراع أبدي، ولديها استعداد دائم لحرب شاملة ضد أعدائها، وأن تصل إلى تدمير أولئك الأعداء. هذا النوع من المجتمعات، التي تعتمد على السيطرة واستخدام القوة، لا تقبل علاقات الصداقة الحميدة، ولا توقيع عقود غير نفعية. وعندما تعيش في حالة سلم مع المجتمعات المجاورة، وتتسامح مع عدوها المحتمل، أو تعقد أحلافًا، فإن ذلك يتم تحت ضغط ضرورة قصوى.

إن شرح هذه الأوضاع يجب البحث عنه في الظروف التاريخية والاقتصادية والجغرافية التي تحكم في تكوين المجتمعات. في بعض الحالات لعبت الضرورات المادية دورًا بارزًا، وفي حالات أخرى فرض الاتحاد بالقوة المادية، بحثًا عن الاستخدام القهري للمهزومين وهو ما أعطى الأصل والفرصة لنشأة العبودية. وهناك مجتمعات أخرى تكونت من خلال الانتساب لعائلة أو على العكس، كانت نتيجة لزيجات خارج الفريق، من خلال زواج شباب قبيلة من فتيات قبيلة أخرى. وبعض المجتمعات نشأت من المجهود الحربي لزعيم بطل فرض نفسه على مجتمعه حيث قادهم إلى النصر. وفي النهاية، هناك مجتمعات نشأت بسبب التشابه في الصفات الإثنية، أو اللغوية، أو أن لها نوعًا متشابهًا من المعيشة، أو لأنها تعيش على نفس الطعام أو ممارسة نفس المهنة.

والمجتمعات غير الكاملة تقوم علاقاتها الاجتماعية على مبدأ الصراع من أجل الحياة حيث لا يُبحث عن الصالح العام، وإنما عن الثروات التي تستخدم

لتحقيق أهداف الأفراد، والتي كان من الواجب أن تعمل وفق الهدف الأخير للمجتمعات؛ ولكن من الناحية العملية والواقع تتحول إلى وسائل لإشباع الضرورات الإنسانية بأفضل طريقة ممكنة. إن السلطة والثروة والملذات، والمجد، والحرية تمثل ثروات، وتوجب الإبقاء على نظام الطبقات وذلك تبعاً للهدف الأساسي للمجتمع. وبالتالي، فإن المجتمعات غير الكاملة عندما أهملت ذلك، اقتصررت على البحث عن السلطة والمجد من خلال الأمن والثروات والملذات. وهذه الطريقة الاجتماعية شائعة جداً لدرجة أنها تحولت إلى عادة وطبيعية؛ ولهذا فالعدالة والإخلاص والوفاء والحلم فقدت قيمتها كفضائل وينظر إليها على أنها رذائل وليدة الضعف والخوف. والمساواة تتحول إلى أسطورة الجبناء والضعفاء في مقابل الأقوياء، والتي من خلالها توضع الأسس والأشكال القانونية للتجارة والتعاقدات والعلاقات العادلة (المتوازنة). ومع ذلك، فإن المجتمعات الناتجة عن الأمر الواقع والتي تحكمها القوة هي مجتمعات غير كاملة أخطأت هدفها، ولا تصل إلى الصالح العام وكمال الإنسان. وبعض تلك المجتمعات تكون موضع إدانة بشكل مطلق، مثل المجتمع التسلطي، ومجتمعات اللذة والثروة. والبعض الآخر يمكن التسامح معه، مثل المجتمعات التي تبحث عن المجد، والتي تبحث عن الحرية للجميع ولكل واحد من المواطنين، وتلك التي يحكمها زعيم اختاره المواطنون.

١٢ - المجتمع المثالي:

في مقابل المجتمعات غير الكاملة والضارة ومدن الشر، ينشأ المجتمع المثالي، المجتمع النموذجي، وهو الوحيد القادر على التحقيق التام لكمال الإنسان والمصير المتعلق به. وهكذا ففي المقام الأول، يجب أن يقوم المجتمع النموذجي وينشأ ويحكم من خلال علم السياسة، الذي ينتمي إلى النوع الثالث من العلوم المتعلقة بالعلوم العملية، ولا ينطلق من الأوضاع الاجتماعية القائمة (الأمر الواقع)، وإنما ينطلق من الذكاء العملي للإنسان، ولكي يكون على هذا الشكل يجب أن يستند إلى المعارف النظرية، وهي ثمرة النقاء العقل الإنساني بالعقل الفعّال. هذه المعرفة

تظهر فى شكلين أساسيين: باعتبارها فى ذاتها، تمثل أمراً وواجباً ينبثق بصورة أساسية عن المشرع الأعلى ويجب أن يتم تنفيذه من قبل الجميع وكل واحد من البشر، سواء أكان ذلك بشكل إجبارى أو اختيارى. وإذا نظرنا لهذا الأمر من حيث الفرد المحدد، فإن القانون هو الحق العام والشامل الذى يخص جميع أفراد المجتمع وكل واحد منهم على حدة، وذلك انطلاقاً من وضعه الطبيعى وتبعاً لحالته وظروفه. والفروق التى يمكن أن توجد فى الشرطين الأخيرين وهما أولاً الوضع الطبيعى للإنسان والثانى المتعلق بظروفه يمثلان أساس الصراع القانونى، الذى يأخذ شكل حرمان فرد من حق من حقوقه بسبب سلوك غير سوى فى التصرف فى الحقوق من قبل فرد آخر؛ وأن قانوناً شاملاً فقط، يكون قد صدر سابقاً هو القادر على استمرار النظام الاجتماعى أو إعادته.

كذلك يجب ألا ننسى أن إمكانية حدوث وضع يقوم على الصراع يعتبر أمراً طبيعياً، ولكن اللجوء إلى القوة لحله هو الذى لا يمكن اعتباره أمراً طبيعياً. إن وظيفة التشريع هى المحافظة على الوضع الضرورى السليم عندما لا يسود هذا ويبقى من خلال طبيعة الحركة المادية الذاتية، مثلما يحدث فى الكائنات غير العاقلة. وفى حالة الإنسان، فإن كل فرد، انطلاقاً من أمر وجوده، يطالب بحقه المحدد، الذى يمكن أن ينتقص الحقوق المزعومة أو الحقيقية للآخرين. ولولا وجود تعارض بين القوى والمصالح لما كان هناك حاجة إلى قانون حيث إن القانون يحافظ على النظام عندما توجد ممارسة للقوة الناشئة عن ممارسة الإمكانيات الخاصة بكل فرد من البشر. ولو أن هذا التطور كان دائماً منسجماً، لما وجدت أى مشكلة، ولكن نظراً لأن البشر يمكن أن يتجاوزوا حدودهم فى عملية التحقيق الذاتية لقواهم الطبيعية، وهو ما يفترض استبدال العقل بالقوة؛ فإن إعادة إقامة الوضع الاجتماعى يمكن أن يتم فقط من خلال استعمال قوة أخرى كافية وقانونية وقادرة على وضع حد لعمليات تجاوز الحدود الشخصية. وعندما تكون الحاجة حتمية، فإن تلك القوة يمكن أن تكون قوة للمتضرر نفسه، مثلما يحدث فى حالة الدفاع الشرعى، ولكن عندما يعيش الإنسان فى شكل اجتماعى، فإن الضغط الحقيقى الذى يُضبط

هو ضغط الوضع الاجتماعى والقائم على تبادل القوى المتمثلة فى عمليات الطاعة والأمر على التوالى.

حول الفكرة السابقة عن القانون يقوم النظام الأساسى الاجتماعى للمدينة المثالية أو الفاضلة. إن الحاجات الإنسانية لا تتحقق بشكل كامل إلا فى الجماعة الاجتماعية، التى يتصرف فيها كل شخص مثلاً تتصرف الأعضاء بالنسبة للجسد، حيث تتكامل من خلال تبادل الخدمات فيما بينها. ومع ذلك، فهذا لا يعنى أن الفرد ينتمى للمجتمع بشكل مطلق، فالفرد ليس ملكاً للجماعة، وإنما تتكون الجماعة بواسطة الكل ولأجله ولكل واحد من المواطنين. وليس للمجتمع هدف آخر خاص به إلا التحقيق الكامل للحاجات الطبيعية لأعضائه وبصورة خاصة الأمور التى تمثل هدف الحياة الإنسانية: بلوغ السعادة من خلال الخير. لكن، وكما يحدث فى الصحة الجسمية، التى تحتاج لسلامة كل الأعضاء بصورة جماعية وكل منها على حدة، وكذلك لعقل مستقيم - قدير حاكم، فكذلك السعادة العامة للمواطنين تتطلب تمتع الجميع بصحة أخلاقية وخضوع الحكام للمبادئ العقلية العليا.

ويتطلب الهيكل الاجتماعى أن يشغل أعضاؤه الأماكن التى تناسبهم فى التنظيم الطبيعى للحياة المدنية، فلا يمكن لأى عضو فيه أن يبقى كسولاً أو أن يعيش حياة فحمة وترف، وكل فرد له رسالة ودور خاص يجب أن يقوم به: فالبعض يغطى الحاجات الأساسية والضرورية العامة، وآخرون سوف يحافظون عليها والبعض الآخر يجب أن يدير هذه العملية. ويجب ألا يتولى قيادة الحياة السياسية سوى الأفراد الذين هم - من الناحية الفكرية - لديهم القدرة على قيادة مواطنيهم إلى الغاية العامة للسعادة. ويجب أن تقوم السلطة على ركنين فقط لا مفر منهما: العلم والقوة، وبالضبط بهذا الترتيب. ولبلوغ المعرفة فإن الأمر يحتاج لطريق طويل من التدريب والتمرين، ولتحقيق وتحديث القوى الفكرية لدى الفرد، حتى يصل إلى حالة الاتحاد الدائم مع العقل الفعّال. ومن هنا يجب توجيه عقله نحو الممارسة السليمة والمستقيمة للفهم العملى. وبالفعل فمن الصعب أن نجد حكماً حقيقيين يجمعون بين هذين العنصرين؛ والأشخاص الذين يمارسون السلطة يميلون

بشكل أكبر إلى الممارسة العملية للسياسة أكثر من ميلهم إلى ممارسة المعرفة بمعناها الدقيق. وكان أفلاطون قد حلَّ هذه المشكلة حيث جعل الفلاسفة أو الباحثين عن المعرفة هم الذين يحكمون المدينة. أما الفارابي فكان على وعى بصعوبة ذلك الحل، ولهذا نصّح بمجلس من العلماء يصاحب الحاكم الفعلي وذلك ليساعده في هذا العمل ويجنبه أن ينحرف عن طريق السعادة العالمية (الكلية) العامة.

ونتيجة لما سبق فإن المدينة التي وضعها الفارابي بهذا الشكل لها رسالة أساسية تربوية، تتم من خلال المحافظة على الانسجام والنظام العامين، حيث يحدث توازن بين الممارسة والتطور للقوى الطبيعية للجميع ولكل واحد من المواطنين. ولا يوجد للدولة هدف، ولا يكون لهذا الأمر معنى أو أهمية في هذه المدينة الفاضلة، مثلما سيتمّ تصور ذلك منذ بداية عصر النهضة؛ حيث تتمثل غاية الحياة المدنية في وضع العادات الاجتماعية المناسبة للسعادة التي تمثل غاية المجتمع والإبقاء عليها، وذلك من خلال التربية على الأمور التي تمثل تلك الأهداف والسعادة. إن مدينة قد تمّ تصورها والمحافظة عليها وحكمها هكذا تشكل وحدة طبيعية مثل الوحدة في الجسم الحي، لا يوجد سرور وخير وسعادة فردية، إذا لم تكن هناك سعادة على مستوى الجميع في نفس الوقت، فكل المجتمع يتمتع وهو سعيد بكل فرد من أفراده. والتوزيع الكامل والرائع للعمل يؤدي إلى لون دقيق من التضامن الاجتماعي، حيث لا يوجد من خلاله عضو غريب أو فقير، وفيه لا يتجاوز الحاكم مكانة المرشد أو النموذج الذي يُحبُّ ويمكن أن يقلد. وبهذا الشكل، ومثلما على المستوى الفكري، تتحقق السعادة من خلال الاتحاد مع العقل الفعّال، فمن الناحية السياسية تتحقق من خلال اعتبار العالم الحاكم نموذجًا.

١٣- الحدود العملية (العوائق الفعلية) للمدينة المثالية:

على الرغم من أن الفارابي كان قد وضع لمدينة أفلاطون المثالية هيكلًا جديدًا فإن تلك البنية كانت بها مشكلتان: الأولى تتعلق بنوع المجتمع الحقيقي الذي عاش فيه، والمشكلة الثانية تتعلق بالأمة الإسلامية. وإذا بدأنا بهذا الحد الأخير، فإن دور

الفيلسوف - الحاكم يخص الله، فهو المنظم والمشرع الأعلى، والنموذج الوحيد الكامل. والأحكام تصدر بشكل مباشر من المشرع الإلهي من خلال الوحي؛ والحاكم المعين يقتصر دوره على وضعها وتنميتها وتطبيقها. لكن على المستوى العملي، فإن عمله هو تطويرها وتنفيذها، وبالتالي، فإن تأكيد هذا هو مثالي بكل دقة - فهو طوباوي - مثل المبدأ العام الديني للأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى الخاص بأن الله هو مصدر كل سلطة. ومن ناحية أخرى؛ فإن الواقع السياسي لعصره نصحه بالاعتدال في تبني موقف أفلاطون من خلال مجلس الحكماء الذين يدفعون الحاكم الحقيقي إلى الاعتدال، ومن خلال فكرة المجتمع كعملية ترشيد وضبط للقوى الطبيعية للأمة ولكل فرد من أفرادها. ولكن من يضع القانون ويقيمه ويحافظ عليه ويمارسه بالفعل يمثل (إنسان له) إرادة، وبالتالي سيظل خطر ظهور السلطة التعسفية دائماً ماثلاً إذا لم تكن هذه الإرادة قد تم عقلنتها بصورة كافية وقد تشبعت بهذا الحب الكوني، الذي ينزل من الله إلى عالم الأفلاك حتى يصل إلى قلب البشر. وبالتالي، فمن خلال طريق أو آخر ستتم العودة دائماً إلى الطوباوية الضرورية.

١٤ - وضع نظريات في الموسيقى العربية:

إن أول عملية كبرى لوضع نظريات في الموسيقى العربية توجد في مؤلفات الفارابي، وبخاصة في "كتاب الموسيقى الكبير"، (٥) الذي درس فيه المادة والبنية الشكلية للنظرية الموسيقية. ومصادر الفارابي هي: فيثاغورث وأفلاطون وأرسطو. ونظرية الموسيقى الكونية التي أخذها (جمعها) تمثل شكلاً جديداً خاصاً بفيثاغورث، والتي كانت صياغتها للموسيقية في المدرسة السكندرية الفلسفية قد تدهورت وأصبحت غير واضحة المعالم. والمصدر الأساسي لأفكار فيثاغورث الجديدة، الذي عادة يتم رفضه، هو الكتاب الثاني من "الجمهورية" وحرف alfa في "الميتافيزيقا"، أما مصدر العملية الخاصة بوضع النظرية فهو الكتاب الثاني من كتاب النفس ومن كتاب الحاس والمحسوس De sensu et sensato (١).

(١) الجمهورية لأفلاطون وحرف ألف من الميتافيزيقا لأرسطو . (د. مذكور)

إن وضع نظريات الفن الموسيقى يتمثل في دراسة النوتة الموسيقية وقواعد التأليف الموسيقي، ويتكون من جزأين رئيسيين: الهارموني والإيقاع، حيث تعتمد القواعد الخاصة بمادته على الفيزياء، ويعتمد على المنطق فيما يتعلق بالشكل. وعلو الصوت له أصل فيزيائي لأنه يعتمد على طول الوتر وذلك في الآلات الوترية، وكذلك على فتحة مسار الهواء. وهكذا، فإن صوتين مختلفين ستكون العلاقة بينهما ذات صلة بالفخامة والحدة، ويمكن أن نقول إن أحد الصوتين أكثر فخامة أو حدة من الآخر. وبنفس الطريقة يمكن وضع علاقات تناسب أو توافق أو هارمونية كما يمكن دراسة القواعد الإيقاعية ومعرفة الطرق اللحنية. وكل صوت من الأصوات التي يمكن التفريق بينها من ناحية الكيفية والنوعية يمثل نوتة، والمسافة بين نوتة وأخرى تمثل فاصلة موسيقية. ومجموع النوت تمثل النوع، وتجميع الأنواع يمثل المجموعة، والعديد من المجموعات تشكل المقام الذي يتم من خلال نظام أو تطور أو إيقاع هارموني: أي لحن. والمصدر البعيد لهذا المفهوم هو فيثاغورث، لكن وضع البنية الخاصة بذلك مصدرها أرسطوكسينو (أرسطانوس) aristoxeno .

أ- الفواصل الموسيقية:

الفواصل الموسيقية يمكن أن تكون متجانسة أو متوافقة أو متضادة الأنغام؛ والتوافق له سبب عددي. فمن بين الأنواع الستة الإغريقية الخاصة بالفواصل الموسيقية، اهتم الفارابي بشكل خاص بالفرق الرابع تبعاً للنوع. وطول فاصل موسيقى ما يقاس بالعلاقة بين نهايتيه، وتبعاً لهذا المبدأ، فإن الفواصل الموسيقية تنقسم إلى كبرى [وهو ما يتجاوز الفاصل الموسيقي الخامس، وفواصل موسيقية متوسطة "الرابع والخامس"، وصغيرة "ما هو أقل من الرابع"]. وهذا النوع الأخير ينقسم بدوره إلى ثلاث مجموعات تسمى كبرى [الثالثة]، ووسطى [الثانية]، وصغرى [الأولى]. والعلاقات بين الفواصل الموسيقية علاقات معقدة جداً. وفي الفاصل الموسيقي المتجانس من النوع الأول؛ فإن الثامنة تمثل الفاصل الموسيقي المتجانس المطلق [فاصل موسيقى متجانس الصوت: هوموفونيا]، وتمثل الخامسة والرابعة، النوت المتشابهة [سيمفونية]. وبلا شك فقد كان مصدر هذا هو بطليموس.

ب- الأنواع (الأجناس):

تتقسم الأنواع إلى ثلاثة أقسام: قوية، ومتوسطة ومعتدلة حيث استخدم الفارابي مصطلحات كان قد ترجمها بدقة عن اللغة الإغريقية.

ج- المجموعات الموسيقية:

المجموعة هي عبارة عن عدد من الفواصل الموسيقية. أكبر من المجموعة الخاصة بالنوع. وتتابعها - سواء بالتكرار أو التناوب - يشكل لحناً. والمجموعات يمكن أن تكون كاملة بشكل مطلق، أو كاملة بشكل محتمل [عندما يمكن أن تنتمي النوت الموسيقية الخاصة بها إلى النوع الكامل)، وغير كاملة (حيث إن النوت الموسيقية التي على الطرفين، الخاصة بالبداية والنهاية، تمثل أكبر العلاقات بين فواصل موسيقية]. والنوت الخاصة بمجموعة يمكن أن تتلقى (يحدث بها) تغيرات-تعديلات، أو من الممكن أن تظل ثابتة، ومن عملية التوفيق الناتجة ينتج التمديد أو المقام الموسيقى الخاص.

د- اللحن:

تتابع النوت يمثل أصل اللحن. واللحن يُبنى على إيقاعات مشكّلة من متوافقات [العديد من النوت التي تصدر في نفس الوقت]، وكذلك التتابع أو السلاسل (نوت تصدر الواحدة منها تلو الأخرى). والإيقاعات تتباين تبعاً لجودة الآلة وتبعاً لصدورها عن آلات النقر اليدوية أو الأخرى العزفية (التي تستخدم فيها ريشة)، ومن خلال النفخ، أو اهتزاز القوس، ومن خلال طول وقت الإصدار أو الاهتزاز.

هـ - التأليف:

لتأليف لحن يجب اختيار جملة موسيقية كاملة أو ناقصة من مقام موسيقى محدد، وفي داخل هذه المجموعة يوضع نوع أو عدة أنواع موسيقية مرات كثيرة

متى كان ذلك ممكناً. وسيتم الاختيار، ما بين المحافظة على الشكل الخاص لكل نوع، أو الجمع مع شكل آخر يدخل فى شكل الجملة الأخرى الخاصة بالنوع، بحيث إنه عند المرور من أحد طرفى الفاصل الموسيقى الرابع إلى الطرف الآخر، يمكن أن يوضع أحد الأنواع الموسيقية أو النوع الآخر. بعد ذلك، سيحدد كيف سيتم تتابع النوت الموسيقية والإيقاع الذى من خلاله تتم قراءة النص الغنائى. وتبعاً لهذا النظام، والمقتبس من التأليف على العود، فإن الإيقاعات الناتجة ستكون متوافقة معاً وهو ما يحدث فى مقام الهزج.

واللحن سيتميز من خلال النوع، ونبض النوت والإيقاع وأفضل الأنواع هى الدياتونى يليها الملون والهارمونى. وأفضل الإيقاعات هى التى يمكن الغناء معها بشكل أفضل، وكذلك عندما تكون عبارة عن ألحان قصيرة وبمساعدة آلات نقر محدودة. وإذا كانت آلات النقر كثيرة فإن الإيقاع يجب أن يحل محلها. وفى الألحان الطويلة يجب أن يسود قرع الطبول والروابط والنغمات الإضافية. وفيما يتعلق بالمقامات، فإن أفضلها يكون الذى يبدأ بنوتة موسيقية موجودة نحو وسط السلم.

و- الآلات:

الآلات الموسيقية يتم تصنيفها تبعاً لوجود الأوتار من عدمه. والآلات الوترية يمكن أن يكون لها عتب أو لا يكون. والآلات الوترية التى بها عنق وذلك للمشط والعتب هى: العود، والطنبور والتى تعزف بريشة، والرباب الذى يستخدم القوس. والآلات الوترية بدون عنق يمكن أن تكون بها أوتار بطول الآلة، مثلما فى الشهورود والعنقاء، أو بين حاملى الآلة مثلما فى الصنج والشلجاق؛ والآلات التى ليس بها أوتار تعمل بالهواء أو بالنقر. بعض هذه الآلات تتلقى الهواء مباشرة من خلال أحد طرفيها، مثل كل أنواع المزمارة، والبعض الآخر من خلال فتحة جانبية، مثل جرعة السورناج yaraat al-surnay، ونوع ثالث بواسطة قربة مثل الغايطة^(١). والجمع بين آلات النفخ التى تتكون من مجموعة سيشكل أورغانون (الأورج؟) وتقنيات الآلات الموسيقية الرئيسية التى درسها الفارابى هى الخاصة بالعود والمزمارة، حيث يقسم كل ثمانية إلى خمسة وعشرين فاصلاً موسيقياً.

(١) آلة موسيقية تراثية إسبانية . (المترجم)

١٥ - التفسير الفلسفى للدين:

فى مؤلفات الفارابى لا توجد أى كتابات من النوع الرمزى أو التى تتحدث عن مصير الإنسان^(١)، مما سنراه فيما بعد عند ابن سينا، كذلك لم يدرس المعنى الشخصى للدين، وكل هذا على الرغم من مؤلفه "كتاب الملة". وسبب ذلك يبدو بديهياً؛ إن الدين الذى يشير إليه هو الدين الخاص بالمدينة الفاضلة، والذى يجب على الحاكم أن يعرفه، والذى يجب على كل مواطنى هذا المجتمع المثالى أن يسيروا على طريقه. وفى هذا الصدد، فإن الدين فى بُعد الاجتماعى هو مجموعة الأفكار والعقائد التى تحكم الجماعة التى تعلن ذلك فى شعائر ثقافية ملموسة. ولهذا، وبكل حق، فقد أصر كل من مهدى^(٢) وغومث نوجاليس على الطابع الدينى-السياسى للآراء الاجتماعية للفارابى، وبالفعل، فإن العلم الدينى الوحيد للفارابى، كما كان يقول نوجاليس، هو العلم السياسى.

وتبعاً للمفهوم السابق، فإن الحاكم يحتاج للفقہ وعلم اللاهوت النظرى، وذلك باعتبارهما فنوناً أكثر من كونهما علومًا، وذلك تبعاً للمعنى الذى أعطاه أرسطو لمصطلح فنون. والمعرفة كعلم دقيق هو علم الفلسفة، والتى ستبقى حكراً على العلماء، أما عامة المواطنين فيجب عليهم أن يصلوا إلى الحقيقة من خلال الدين، والوسائل الخطابية البلاغية التى يستعملها. إن عملية العقلنة الخاصة بالفارابى تبدو بكل وضوح، فالصلاة وسيلة لتتحد النفس مع العالم السماوى، حيث تجعلنا نعرف وحدانية الله، وسعادة عالم الأفلاك (العلوى). والمعجزات هى أعمال استثنائية، لكنها لا تغير القوانين العامة للطبيعة والتى تتحكم فيها العقول السماوية؛ حيث إن تلك العقول هى التى تقوم بالمعجزات. والأنبياء، عند اتحادهم بالعقل الفعّال من خلال العقل أو الخيال، يمكن أن يقوموا بعمل معجزات؛ والملائكة هى عبارة عن أنفس وعقول سماوية؛ والقلم الإلهى [القلم] و[اللوح المحفوظ] أيضاً كائنات سماوية،

(١) إذا كان المقصود بالمصير هو المصير فى الآخرة فقد تحدث عنه الفارابى وإن كان المقصود بالمصير الإرادة الإنسانية فقد تحدث عنه أيضاً الفارابى . (د. مذكور)

(٢) هو د. محسن مهدى أحد كبار المتخصصين فى دراسة الفارابى ونشر كتبه . (د. مذكور)

والقرآن يطلق عليها هذه التسمية لكي يستطيع المؤمنون أن يفهموها بشكل أفضل. وفي النهاية، فالجنة هي خلود الأنفس التي تستحق الخلود؛ والملذات الحسية التي تنسب إليها هي الطريق لجعل ذلك مفهومًا لعامة الناس، لأن السعادة في المستقبل ستتمثل في الاتحاد الفكري مع العالم السماوي.

١٦- أبو الحسن العامري:

نجهل ما إذا كان العامري له علاقة ما بالفارابي لأننا لا نعرف عنه حتى العام الذي ولد فيه، وهو ما ينطبق على كثير من القدامى. يدعى أبا الحسن بن يوسف العامري، وهو نيسابوري من خراسان، لكن من أجل إضافة لون من الاتساق في الترتيب التاريخي فإننا يجب أن نذكره قبل عرض فكر ابن سينا. ويبدو أنه كان تلميذًا لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، وتلقى تعليمًا فلسفيًا ممتازًا حيث شرح أرسطو وتبادل مع ابن سينا النقاش حول "القضايا الأربع عشر" المشهورة. وبالإضافة إلى ذلك الكتاب، ألف "كتاب السعادة والإسعاد" و"الفصول في المعالم الإلهية" و"كتاب الإبصار" و"كتاب الأمد على الأبد" و"كتاب الجبر والقدر" وكتاب بالفارسية "فرح نامه" "Farruh Nameh"^(١).

أقام في بغداد في فترتين: نحو عام ٩٧٠/٣٦٠، ٩٦٤/٣٦٤، وأقام في الري خمسة أعوام. مات في خراسان في عام ٩٩١/٣٨١. وكانت له علاقات مع أبي القاسم الكاتب وابن مسكويه، الذي يذكره باحترام، وأبوحيان التوحيدى، حيث أعطى بعض المعلومات عنه، وكذلك علاقاته مع ابن سينا على الرغم من أنه يبدو أنه لم يكن موضع تقدير من هذا الفيلسوف الكبير.

(١) لم يذكر المؤلف هنا كتابًا لعله أهم كتب العامري وهو الإعلام بمناقب الإسلام، وقد نشره منذ وقت طويل د/ أحمد عبد الحميد غراب، وطبع بمصر ١٩٦٧، ثم لم يشتر المؤلف إلى مجموعة من النصوص التي جمعها وحققها د. سبحان خليفات، ونشرها بعمان ١٩٨٨ تحت عنوان رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية. ولو أتيح للمؤلف أن يطلع على هذه النصوص كلها لكانت عونًا له على استكمال أفكار العامري، ولعدلت بعض النتائج التي توصل إليها، وبصفة خاصة في إبراز الطابع الإسلامي لكثير من أفكار العامري. (د. مذكور)

وكان العامري يعتمد بشكل أساسي على موجز الأفلاطونية الحديثة، وقد عاب عليه ذلك ابن سينا في العديد من القضايا. ولقد نسب إليه التوحيدي أفكاراً أفلاطونية حديثة مثل الطابع الظاهري المحض للعالم المحسوس في مقابل الواقع المطلق لعالم الأفكار، وانتبأ العقل من الله. ولو صدقنا نص السهروردي فإن العامري قد نسب بعض أفكاره إلى إمبدوقليس EMPEDOCLES .

هوامش الفصل السادس

(١)

أبو نصر محمد بن م. بن طرخان بن أوزلاغ الفارابي، ولد في فاراب في أوزبكستان، ومات وعمره حوالي ثمانين عامًا، وذلك في شهر رجب عام ٣٣٩/ ديسمبر عام ٩٥٠. عاش في بغداد حيث درس الطب مع الطبيب النسطوري المسيحي يوحنا بن غيلان، ودرس النحو على أبي بكر بن السراج (مات عام ٣١٦/٩٢٨)، حيث كان تلميذًا مع أبي بشر متى، وهو أحد مترجمي أرسطو. بعد ذلك أقام في حلب ودمشق في بلاط سيف الدولة على بن الحمداني. ألف كتبًا في الفلسفة والرياضيات والطب، وقد اعتبر واحدًا من أفضل شارحي أرسطو. وسيقول ابن سينا فيما بعد أنه قرأ كتاب الميتافيزيقا أربعين مرة لدرجة أنه حفظه، ولكن بدون أن يفهمه حتى قرأ شرح الفارابي. وتبعًا للمؤرخين العرب، فإن الفارابي قد شرح الكتب التالية:

المقولات	Categorias
العبارة (باري ارميناس)	Perihermeneias
والتحليلات الأولى والثانية (كتابا القياس والبرهان)	Primeros y segundos analiticos
رسالة النفس	De anima
السفسطة	Sofistica
والخطابة	Retorica
والشعر	Poetica

Topicos	الجدل
Metafisica	الميتافيزيقا
Fisica	الفيزيقا
Meteorologia	كتاب الظواهر الجوية "ميتورولوجيا"
De coelo et mundo	السماء والعالم
la Etica nicomaquea de Aristoteles	الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو
Las leyes de Platon	كتاب النواميس لأقلاطون
Almagesto de Tolomeo	المجسطى لبطليموس
Libro de la Isagoge de Porfirio	وكتاب إيساغوجي لفريريوس الصوري
De anima de Alejandro de Afrodisia	وكتاب النفس للإسكندر الأفروديسي

وقد كثر الحديث والكتابة عن كون الفارابي شيعيا أم لا، ولم أستطع أن أجد في كتبه شيئا يسمح بوصفه سنيا أو شيعيا. ولكن نظرا لأنه من أوزبكستان، وخدم الأمير الشيعي سيف الدولة الحمداني، وقام بزيارة إلى مصر بعد انتصار الفاطميين؛ فإنني أميل إلى الظن بأنه، مثلما سيحدث مع ابن سينا فيما بعد، كان من الناحية الاجتماعية مؤيدا للشيعية، لكن من الناحية الأيديولوجية، كان معتدلاً وذلك لتأثره بالعقلانية الفلسفية.

كانت مؤلفات الفارابي كثيرة جدا. وحول هذه النقطة يمكن

(٢)

مراجعة كتب الباحثين التاليين:

**Steinschneider(1869)، Ates (1951)، Rescher(1962)،
Cunbur (1973)، Mahfuz (1975) y Butterworth(1988).**

وفي حالات عديدة، توجد شكوك قوية جدًا حول ما إذا كانت
الكتب التي تُنسب له هي بالفعل كتبه أم لا، ومن بين كتبه المشكوك فيها،
يوجد كتاب "قصص الحكم"، وكذلك كتاب "عيون المسائل"، وذلك لأوجه
التشابه بينه وبين الفصوص. وبعد هذا التحفظ، فإن الكتب التي
استخدمتها هي كالتالي:

أولاً: الشروح:

١- "شرح كتاب السفسطة لأرسطوطاليس". ترجمة عبرية
لمخطوطة. ميونيخ ٢٦، فيينا ١١٢.

٢- "شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس".

**Mss.Teheran.B.Maylis-I Suray Mili، num 949، idem
Maktabat Milli، num 270.**

ترجمة عبرية لمخطوطة المكتبة الوطنية بباريس ٨٩٨،
٩١٧، ٩٢٨.

Bodl. Oxford Orient،2، num.112

٣- "شرح كتاب في العبارة لأرسطوطاليس".

Ed de W. Kutsch y S.Marrow، Beirut، 1960

٤- "شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس"

Ed. D.M. Dunlop، "al Farabi s paraphrase of the

Categories of Aristotle", en ***The Islamic Quaterly*** IV y V.Londres, 1958 -1958, pp. 168 – 197 y 21 – 54. idem, por Nihat Kekli "Abu Nasr Al-Farabinin kateroliger Kitabi", en ***Islam Tetkikleri Enstitusu***, Istanbul, 1958,II, pag.148

٥- "شرح كتاب الخطابة".

Ed. Langhade y M.Grignaschi, Beirut, 1971.

٦- "شرح كتاب إيساغوجي".

Ed. Por D.M. Dunlop, "Al-Farabi s Eisagoge", pub. En ***The Islamic Quaterly***, Londres, 3 (1955), pp. 177-185.

٧- "شرح رسالة النفس لأرسطوطاليس".

Ms. Rampur, I, 395, 710

٨- "جوامع كتاب النواميس".

Ms. Leiden ed. F. Gabrieli con trad. Latina, "compendium legun Platonis", en ***Plato Arabus***,III, Londres, 1952, ed. Badawi, ***Aflatun fi -i-Islam***, Teheran, 1393-1974, pp. 34-83 .

٩- "الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق".

trad. , pp.5-27, op. cit, ed. Badawi, 2820-2,Ms. Aya Sofia
, Glencos, ***Alfarabi s Philosophy of Plato and Aristotle***,M.Mahdi
1969. ,rep.Ithaca

١٠- "الملتقطات لأفلاطون".

841،II،Ms. Rampur

١١- "رسالة أفلاطون في رد من قال بتلاشي الإنسان".

Ms. Rampur، II، 841

١٢- "شرح كتاب المجسطي"

Ms. British Museum، Orient، num. 7.368.

١٣- "شرح المستغلق - المقالتان الأولى والخامسة".

Trad. Hebraea. Ms. Munich، 36 y 290.

ثانيًا: تنظيم المعارف:

١٤- "إحصاء العلوم"، نشر النص العربي في صيدا- لبنان- ١٩٢٠، وما بعدها، كذلك نشره عثمان أمين في القاهرة، وغونثاليث بالنثيا، في مدريد عام ١٩٣٢م. مع ترجمة لغونديسالفو وترجمة إسبانية جديدة عام ١٩٥٣م.

ثالثًا: المدخل في الفلسفة:

١٥- "كتاب فيما ينبغي أن يُقَدَّم قبل تعلم الفلسفة".

Ms. Leiden، Warner، 1002، edy trad. Dieterici، *Alfarabi's*

Philosophischen Abhandlungen، Leiden، 1892، rep. 1982.

١٦- "رسالة في علم الفلسفة".

Ms. A. Sofia، 3.839

١٧- "رسالة في فضيلة العلوم".

Haydarabad, 1345 - 1926

رابعاً: وحدة الفلسفة وتوافقها :

١٨- " كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس".

Ed. Dieterici, op. cit. pp.I-33, trad. Id.id, pp. 1 -53, ed.

A. Nader, Beirut, 1960.

١٩- "الرد على يحيى النحوي فيما ردّ به على أرسطوطاليس".

Aristu ind al-arab. El, Ed. Abd al-Rahman Badawi

1367-1947, Cairo

٢٠- "كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطوطاليس

على غير معناه".

Ed. Badawi, op. cit

خامساً: مدخل إلى فلسفة أرسطو:

٢١- "مقالة في أغراض أرسطوطاليس في كل مقالتين من كتابه

الموسوم بالحروف".

Ed. Dieterici, op. cit. pp.34-38, trad. 54-60

سادساً: المنطق:

٢٢- "قصود يحتاج إليها في صناعة المنطق".

Mss. Paris, B.N. en caracteres hebreos, fondos hebreos num.

303 antiguo, trad. Hebrea. Mss. Bislicher, 77, Munich, 297-307,

Oxford, Bodleyana, Quch, 176, S. Petersburgo, Firk, 696, Turin,

Pey, p.224, ed. D.R. al-Ayam(I, II, III) y M. Fakhry (IV)Beirut,

1986 – 1990.

٢٣- "القول في شرائط اليقين".

ed. Idem. (num. 22), Ms. Id.id

٢٤- "كلام على أول كتاب البرهان".

، B.N. Ms. Cit, Paris, 374b, Mss. Manchester

ed. Idem (num 22), 7, 1, Teheran

٢٥- "كتاب القياس".

Mss. Escorial, 2, 612, Manchester, 374a, ed. Idem.(num.22)

٢٦- "التوطئة في المنطق".

Pub. Por Mubahat Turker, Farabinin Bazi Mantik, Eserleri,
Ankara, 1958.

٢٧- "كتاب المواضع المجترئة من المقالة الثامنة في الجدل".

ed. , 112, Viena, 26, Trad. Hebrea Mss. Munich

Idem (num. 22)

٢٨- "المدخل إلى المنطق".

ed. Idem (num. 22), 4.854 y 4.839, Mss. Aya Sofia

٢٩- "فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد
الشروع في صناعة المنطق"، وهي خمسة فصول.

Pub. Por D. M. Dunlop, "al Farabi s introductory sections on
Logic", en *The Islamic Quaterly*, Londres, 1955, II, pp. 264-282.
trad. Inglesa idem, ed. Mubahat Turker, ed. Cit. pp. 203 -213, con
trad. Turca.

٣٠- "رسالة صدر بها أبونصر محمد الفارابي كتابه في المنطق".

Pub. Por D. M. Dunlop, op. cit. 1957, III, pp. 224-235,
idem Turker, pp. 187-194.

٣١- "كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق".

Ed. Muhsin Mahdi, Beirut, 1968.

سابعاً: الميتافيزيقا:

٣٢- "رسالة في الماهية والهوية". وهو كتاب في الميتافيزيقا أكثر
من كونه كتاباً في المنطق.

Ms. Teheran, II, 634

٣٣- "رسالة الحروف".

Ed. Muhsin Mahdi, Beirut, 1969.

٣٤- "كتاب الواحد والوحدة".

Ms. A. Sofia, num. 3.839

٣٥- "كلام في الصور الروحانية".

Ms. Taskent, num 2.385

٣٦- "رسالة في إثبات المفارقات".

Mss. Istanbul, A Sofia, 4.839, 4.859, Teheran, II, 634.

٣٧- "رسالة في الحكمة".

Mss. A. Sofia, 2.191, 2.577, 3.336, 4.600

٣٨- "تفسير أسماء الحكماء".

Ms. Brill-Houtsma، 464، 1، B.

٣٩- "شرح رسالة زيمون الكبير اليوناني".

1.349 – 1930. ،Ed. Haydarabrd

ثامنًا: علم النفس:

٤٠- "رسالة في معاني العقل".

Ed. Bouyges، Beirut، 1938، trad. Lat. Med. De D. Gundisalvo، Gilson، *AHDLMA*، ed. Dieterici، *op. cit.* ed. Cit. trad. Alemana، idem، pp. 61 -81، trad. F. Luccheta، Padua، 1974، trad. Espanola R. Ramon Guerrero، Madrid، 1981.

يوجد لهذا الكتاب ترجمة لاتينية قديمة وكذلك ترجمة ألمانية وأخرى إيطالية وثالثة إسبانية.

تاسعًا: الفلسفة العملية:

٤١- "كتاب الملة ونصوص أخرى".

Ed. Muhsin Mahdi، Beirut، 1968، ed. Y trad. De Ramon Guerrero، *Al-Farabi. Obras filosofico-politicas*، Madrid، 1992، pp. 71- y 81 – 106 (t.a)

توجد ترجمة إسبانية لرفائيل رامون غيريرو.

٤٢- "رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة".

Trad. Alemana، *DerMusterstaat*، ed. Dieterici، Leiden، 1907، trad. Francesa de P. Jassen، J. Karam y J. Chlala، *Idees des habitants de la cite vertueuse*، El Cairo، 1949، trad. Espanola de M.Alonso، prologo de Cruz Hernandez، *La Ciudad Ideal*، Madrid، 1985، 2 ed. 1995.

٤٣ - السياسة المدنية.

Ed. Haydarabad, 1346 - 1927, ed. F. Mitri al-Nar, Beirut, 1964,
ed. Y trad. Espanol Ramon Guerrero, *op. cit.* pp. 1-70 y 3 - 80 (t.a)

٤٤ - "فصول المدني".

Ed. Dunlop, Cambridge, 1961, ed. Y trad. Española, *op. cit.* Pp. 95 - 148 y 105-188(t.a)

٤٥ - "رسالة تحصيل السعادة".

Ed. Haydarabad, 1345-1926, trad. M. Mahdi, 1969.

٤٦ - "التبیه علی سبیل السعادة".

Ed. Haydarabad, 1346-1927, ed. Trad. Latina, Salman, R. de
the ancienne et medievale, 1940, XII, pp. 33 y ss.

٤٧ - "كلام أبو(كذا) نصر فی وصایا یعم نفعها جميع الناس".

Ed. Abd al Rahman Badawi, *Yawidan Jirad (al - hikma
jalida)* de Maskuya, El Cairo, 1372, 1953, pp.327 -342.

عاشراً: الشعر:

٤٨ - "رسالة فی قوانین صناعة الشعر"

Pub. Por A. Aberry RSO, XVII, 266 y ss. Idem por
Badawi, *Aristutalis, Fann al Si r*, etc. pp. 147 - 158.

حادى عشر: الموسيقى:

٤٩- " كتاب استقصاء علم الموسيقى".

B.N. 602.،Ms. Madrid

٥٠- "المدخل فى الموسيقى".

Mss. Istanbul، Asaf، III، 486، Koprulu، 953، Qili Ali
Pacha، 674، Ragib، 876، Rampur، I، 336.

٥١- "كتاب الموسيقى الكبير".

Ed. R. d Erlanger، *La musique arabe*، I، Paris، 1930،
trad. Idem، II، Paris، 1935.

ثانى عشر: مؤلفات متنوعة ومشكوك فيها:

٥٢- "مقالة فى الخلاء".

Ed. Por L. Lugal y A. Sayil con trad. Inglesa y turca،
Turk. Tar. Kur.Yay، XVI.

٥٣- "مسائل متفرقة سُئل عنها الحكيم أبونصر".

Ed. En Haydarabad، 1344-1925.

٥٤- "دعاء عظيم".

Ed. De Muhsin Mahdi، *op. cit.* (num. 4) pp. 89-92 .

٥٥- "المنتخب من كتاب المدخل فى الحساب".

Ms. Rampur، I، 418-68.

٥٦ - "تعليقات".

Ed. Haydarabad، 1346 - 1927.

٥٧ - "رسالة في فضيلة العلوم والصناعات".

Ed. Haydarabad، 1367 - 1948.

٥٨ - "قصص الحكم".

Ed. Dieterici، *op. cit.* pp. 66 -83، trad. Alemana، *idem*، pp. 108 - 138.

٥٩ - ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب من تأليف ابن سينا. "عيون المسائل".

Ed. Dieterici، *op. cit.* ed. Cit. pp. 56 -65، trad. Alemana، *idem*، pp. 92 - 107.

مازلت أظن أن كتاب "تجريد رسالة الدعوة القلبية" المنشور في حيدرآباد عام ١٣٤٩/١٩٣٠م هو نسخة مختلفة منها . ومن المحتمل أن تكون من تأليف ابن سينا.

٣ - تبعًا للفارابي فإن كلمة "وجود" من الأصل "وجد" تعني "لقي وتعرف على" ومن هنا يمكن أن تستبدل بالضمير الشخصي "هو" وذلك للدلالة على الوجود المحدد على الرغم من أن هذا يبدو له غير دقيق.

(٤) ليس بالضرورة أن يكون للمصطلحات المستخدمة بواسطة الفارابي مثل "فيض وصدور" معنى وحدة الوجود، كما اعتقد ذلك المفكرون اللاتينيون النصاري الذين عرفوا مؤلفاته. ولا يمكن اعتبار الفارابي

مؤمناً بوحدة الوجود ومادياً نظراً لعدم قبوله لأى اتصال/احتكاك بين الله والمادة، وكذلك لا يمكن أن تنسب إليه وحدة الوجود بمعناها الصوفى إلا إذا تم رؤيته من مواقف لم يتبنها هو مطلقاً ولا توجد وثائق تؤيدها. ونظام الفارابى الذى يتميز بأنه مغلق من الناحية المنطقية، والذى يصر على إخراج المادة من الفكر المحض، يحمل فى مضمونه صعوبات كثيرة لم يرها هو.

(٥) كما هو معروف، فإن قضية الموسيقى العربية معقدة جداً لأن النتاج الموسيقى يسبق دائماً وضع النظريات، وبالتالي، فقد اقتصر المؤلفون على صياغة إغريقية دقيقة وذلك للممارسة الموسيقية المحلية، أو تجاوزوا ذلك فى البنية الشكلية. والبيانات التى لدينا حول الموسيقى فى العصر الجاهلى مصدرها الوسط البغدادى. والمعلومة الوحيدة المؤكدة، وذلك لأنها تتناسب مع الوسط الثقافى، هى وجود القينة، وهى الجارية المغنية، التى تقدم الخمر وقد يتعامل معها جنسياً. ولا يوجد أدنى شك حول وجود القينة فى غسان والحيرة ومكة والطائف ويثرب، وكذلك أن يصحب ذلك آلات إيقاعية أو وترية، لكننا نجهل الإيقاعات الموسيقية.

وتبعاً للمعلومات الخاصة بالفترة البغدادية، كان لرجال البادية نوعان من الإيقاع: "الحذاء"، وهو غناء البدو الرحل، ويعتمد على إيقاع سير الجمل، والآخر "نصب" وهو أغنية أقل رتابة، وهو الإيقاع الذى كانت النائمات يستخدمه فى نواحيهن على الموتى. والموسيقى الأكثر حضرية ربما تكون هى التى تغنيها القيان، ومعها إيقاعان آخران: سند، وله عروض كلاسيكية تقليدية، وموضوعات حماسية، وهزج، وهو ذو طابع غنائى، وأقصر. والآلات المستخدمة ربما تكون هى الآلات السابقة على العود العربى الحالى، وكان حجمها أصغر منه وتسمى كيران، ومزهر، ومعطر وصنج، ونوعاً من المزمار، القصب، والكلارينيت CLARINETE (يراعه أو بوق OBOA)، والمظهر وهو نوع من آلات النقر وهو من الجلد والدف والجلجل.

وأول من ألف في الموسيقى، وتوجد وثائق على ذلك، هو يونس الكاتب (مات عام ١٤٨/٧٦٥)، وكان فارسياً، ولم يصل إلينا بشكل مباشر أى مؤلف له علاقة بيونس وكذلك أى مقطوعة موسيقية تتبع مقام الحجاز، وإنما من خلال مؤلفين فى القرن التاسع والعاشر مثل الموصلى والأصفهاني (مات ٣٥٧/٩٠٧).

مراجع الفصل السادس

- 371bis – Abd al-Raziq, M., " Le philosophe Abou-en Nacer al-Farabi " .
Pub. en R. de la Academie Arabe, Damasco, 1351 – 1932, pp. 385 y ss.
- 372 – Ates, A., "Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi". Pub. en Turk taruh kurumu, Belleten, Ankara 15 (1951), pp. 175 -192.
- Badawi, A., num. 123, pp. 478 – 575.
- Bayhaqi, num. 222, pp. 16 – 20.
- 373 – Boer, Geschichteder Philosophie im Islam, Stuttgart, 1905, pp. 98 – 115.
- 374 – Boot, E., Aristoteliam aporetic ontology in Islamic und Christian thinkers, Cambridge, 1983.
- 375 – Bouges, "Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age". Pub. en Mel. Un. San Joseph, Beirut 9 1924 pp. 49 – 70.
- 375bis – Butterworth, Ch., " The Study of Arabic Philosophy Today". Pub. en Th A. Druat (ed.) Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction, Washington, 1988 pp. 55 – 140.
- Brockelmann, C., num. 138, vol. pp. 210 -213.
- 376 – Cabanelas, D., " Al-Farabi y su libro de la Concordancia entre Platon y Aristoteles." Pub. V. y V., 8 (1950), pp. 325 -350.
- Cruz Hernandez, M., num. 141, vol. pp. 73 -104.
- 377 – Idem, " El Fontes quaestionum (Uyun al-masail) de Abu Nasr al-Farabi ".Pub. Paris 18, (1951), pp. 303 -323.
- 378 – Cunbur, M., Farabinin Bibliografyasi, Ankara 1973.
- Dugat, num. 145, pp. 155 – 156.

- 379 – Farabi, al-, fi-l-yam bayn Aflatun wa Aristu, في الجمع بين أفلاطون وأرسطو ed. Dieterici. Al- Farabi philosophischen Abhandlung, Leiden, 1890, esp. pp. 1-7, 16-22, 27-29, y 31 – 33, rep. 1982.
- Idem Fi maani al-aql, ed. idem. pp. 39 -47.
- Idem, Uyun al-masail, ed. idem, pp. 57 – 60 y 63 -64.
- Idem, Fusus al-hikam, (at. indebida), ed. idem, pp. 71 -77.
- Idem, Nukat fi ahkam al-nuyum, ed. idem, pp. 106 – 113.
- 380 – Idem, idem, Fi ara ahl al madinat al Favila, ed. Dieterici. Al- Farabi philosophischen Abhandlung, Leiden, 1895, esp. pp. 5-6, 9-12, 14-15, 17-23, 27-30, 44-60, 61-62, 65, 71 y 74.
- 381 – Idem, idem, trad. espanola de Alonso, La Ciudad ideal, int. y notas de Cruz Hernandez, Madrid, 1985, 2 ed., Madrid, 1995.
- 382 – Gardet, L., La Cite musulmane. Vie sociale et politique, 4 ed. 1976.
- Wilson, E., num. 324, pp. 27-38 y 108 -141.
- 383 - Gomez Nogales, S., La politica como unica ciencia religiosa en al-Farabi, prologo de Cruz Hernandez, Madrid, 1980.
- 384 – Horton, Das Buch der Ringsteine Farabis etc., Beitrage V, Munster, 1906.
- Ibn Abi Usaybia, num. 240 vol. II, pp. 134 -145.
- Ibn al-Atir, num. 159, p. 318.
- Ibn Jallikan, num. 247, vol. III, pp. 307-311.
- 385 – Kutsch, W., S. Morrow, Sarh al-Farabi li-Kitab Aristutalis fi-l-Ibara, Beirut, 1380\1960.
- 386 – Lambton, A.K.S., State and Government in Medieval Islam, Oxford, 1981.

- 387- Lerner, R., y M. Mahdi(eds), *Medieval Political Philosophy*, N. York, 1983.
- 388 – Luccheta, F., *Farabi epistola sull intellecto*, trad. e int. Papua, 1974.
- 389 – Idem, "La felicità suprema dell uomo secondo l epistola sull intellectu di farabi". Pub. en *An. Ca An Foscari*, 1975, pp. 185 -191.
- 390 – Idem, " Osservazioni sulla traduzione Latina medievale dell *De intellectu* di Farabi nei confronto col testo arabo". Pub. en *A.V. Congreso I.F.Med.*, Madrid, 1979, pp. 937-942.
- 391 – Madkour, I., *La place d al-Farabi dans l ecole pilosophique musulmane*, Paris, 1934.
- ٣٩٢ – مذكور، "فى الفلسفة الإسلامية"، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧، الطبعة الثانية ١٩٦٨/١٩٨٨.
- 393 – Mahdi, M., *Alfarabi s Philosophy of Plato and Aristoteles*, Ithaca ed.rev. 1969.
- ٣٩٤ – محفوظ، "مؤلفات الفارابى"، بغداد ١٣٩٥/١٩٧٥.
- 395 – Mallet, D., *Farabi, Deux traits philosophiques*, Damasco, 1989.
- 396 – Mansour, C., *L autorite dans la pensee musulmane . Le concept d Ijma etc.* Paris, 1975.
- 375 – Massignon, L., " Notes sur le texte original arabe du *De intellectu* d al-Farabi". Pub. en *AHDLMA*, Paris, 4 (1939), pp. 151 – 158.
- 398 – Punk, " Al-Farabi". Pub. en *el Dict des Sc Phil.*, pp. 521 -523.
- Idem, num. 177, pp. 341 -352.
- 399 – Najjar, F., " Farabi s Political Philosophy and Shiisme". Pub. en *St. Islamica*, 14 (1961), pp. 57- 92.
- Qifti, al-, num. 266, pp. 277 – 280.
- Quadri, num. 183, pp. 71 -94.

- 400 - Ramon Guerrero, R., Al-Farabi. Obras filosofico-politicas, ed. trad. española e int., Madrid, 1992.
- 401 - Rescher, N., Al-Farabi. An annotated Bibliography, Pittsburg, 1962.
- 402 - Idem, Al-Farabi's short Commentary on Aristotle's Prior analytics, trad. inglesa, Pittsburg, 1963.
- 403 - Rosenthal, E.I.J., El pensamiento politico en el islam medieval, trad. española de C. Castro, Madrid, 1967.
- 404 - Shehadi, F., Metaphysics in Islamic Philosophy, Delmar, 1982.
- Said de Toledo, num. 194, p. 85.
- 405 - Steinschneider, Al-Farabi des arabischen Philosophen, Leben und Schriften, St. Petersburg, 1869, rep. 1966.
- 406 - Strauss, I., "Farabi's Plato". Pub. en Ginsberg jubilee, N. York, 1945.
- 407 - Idem, "How Farabi read Plato's Laws". Pub. en Mel. Massignon, vol. III, Damasco, 1957.
- 408 - Ueberwegs-Heinze., Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 ed. Berlin, 1928. vol. pp. 291, 304-307 y 720-721.
- 409 - Vajda, G., "Language, philosophie politique et religion d'après un traité d'al-Farabi". Pub. en J.A. 258 (1970), pp. 247 - 260.
- 410 - Watt, W.M., Islamic political Thought, Edimburgo, 1968.
- 411 - Zimmermann, F.W., Al-Farabi Commentary and short treatise on Aristotle's De interpretatione, Londres, 1981.

الفصل السابع

ابن سينا (القرنان العاشر والحادي عشر الميلاديان)

١- معنى [أهمية] ووحدة فكر ابن سينا:

إن المكانة الفريدة التي يحتلها ابن سينا، سواء في الفكر الإسلامي أو في الفكر اللاتيني في القرون الوسطى، أدت إلى تفسيرات عديدة ومتنوعة لفلسفته، تتناقض أحياناً فيما بينها. إن كمية وتعدد الموضوعات التي يعرضها في كتبه، وكثرة البيانات النسبية حول حياته، والانتماء الشيعي الفاطمي لعائلته والطابع الباطني لبعض كتاباته، والأوصاف التي وصفه الآخرون بها، وبعض تأكيدات الشخصية في مقدمات كتابيه "الشفاء" و"منطق المشرقيين" حولت طبيعة فلسفته نفسها إلى مشكلة، وكذلك الشكوك التي أثارت حول حقيقة إيمانه وتدينه. ونعتقد أن كل هذا يمكن أن يفسر، وذلك باستعمال مؤلفاته، من خلال دراسة المعنى الصحيح للمقدمات اللتين ذكرناهما، وكذلك بتحليل بيانات حياته. وسوف نبدأ بهذا الجزء الآخر.

أ- السيرة الذاتية لابن سينا:

قليل من المفكرين الإسلاميين في العصور الوسطى أو غيرها لهم سيرة ذاتية تفصيلية مثل سيرة ابن سينا، وبخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أفضل أجزائها وهو الجزء الذاتي الذي حكاه لكتاب سيرته وتلميذه الجوزجاني. ومن المحتمل أن يكون قد حدث ذلك عندما كان كلاهما مقيماً في أصفهان، وذلك قبل وفاة ابن سينا بوقت ليس بكثير عام ٤٢٨/١٠٣٧م. (١)

وتبعاً لتلك القصة، فإن أبا علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا ينتمي لعائلة بلخية من أصل إيراني، لأن الاسم سينا لا يمكن تفسيره من خلال اللغة العربية أو الآرامية أو العبرية، وعلى العكس يمكن أن يكون شكلاً من اللغتين القديمتين: الأوستية أو السنسكريتية AVESTICA O SANSKRITA. في هذه الحالة فإن سينا تعني [المقاتل الشجاع]. وأفراد عائلة بني سينا يجب أن يكونوا

أتباعًا قدامى ومخلصين للأسرة الملكية السامانية [القرنان التاسع والعاشر]، والتي عرفت بحمايتها للثقافة وقوة اقتصادها؛ وهذا يفسر تعيين والد ابن سينا كحاكم لخورميدان (حرمين)، ولهذا فقد انتقل من بلخ؛ والتي يُطلق عليها المؤرخون الإغريق باكترا "Baktra" [حاليًا في أفغانستان]، إلى بخارى [تقع اليوم في أوزبكستان]. وعلى الرغم من أن ابن سينا ذكر أن تلك الحدث وقع في أيام الأمير نوح الثالث بن منصور، والذي حكم من عام ٩٧٦/٣٦٥ إلى عام ٩٩٧/٣٨٧، فإن نص السيرة الذاتية نفسه لا يتفق مع تلك التواريخ لأنه في هذه الحالة يكون ابن سينا قد ألف كتابه بناء على طلب أشخاص موتى؛ وأنه كطبيب قد عالج ذلك الأمير بعد أن يكون قد توفى. إذن فانتقال والد ابن سينا إلى بخارى يجب أن يكون قد حدث في عهد نوح الثاني بن نصر [٩٤٣/٣٣١ - ٩٥٤/٣٤٣]. وتزوج عبد الله بن سينا في قرية تُدعى أفشنة AFSANA من زوجته - والدته الفيلسوف وأخيه (الذى يُدعى على أو محمد وربما الاثنان معًا، وهو أصغر من ابن سينا بخمس سنوات). أما أمه فربما تُدعى ستارة [نجمة].

وهناك معلومة ثانية في السيرة الذاتية لابن سينا كانت سببًا في نقاش طويل، سواء تم ذلك قولاً أو كتابة، وهي التالية:

كان أبى ممن أجاب داعى المصريين (الإسماعيلية) وقد سمع منهم ذكر (النفس..) على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخى، وكان ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمعهما وأدرك ما يقولانه، ولا تقبله نفسى، وابتدأ يدعوانى أيضاً إليه. ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند^(١)

ولقد قيل إن ابن سينا أو الجوزجاني نفى انتماءه الشيعى من باب الحيطة والحذر، كيف يكون ما ذكر سابقاً حذراً وهو قد لوث سيرة أبيه وأيضاً ورط أخاه الذى كان دائماً يعيش برفقته عندما صرح بانتمائهما الإسماعيلي فى النص السابق. إن ما كان ابن سينا يرفضه هو قبول الدعوة الفلسفية الفاطمية، وهذا لأسباب

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين - المكتبة السلفية - محب الدين الخطيب، القاهرة ١٩١٠ م، ص ٤.
(المترجم)

عقلانية بحثة، ومن المحتمل أنه نظرًا لتكوينه الفلسفي والعلمي العظيم ظل شيعيًا معتدلاً، كما كان بالضرورة أبوه قبل اعتناقه لمذهب الإسماعيلية الفاطمية.

كان ابن سينا كثير الاستنكار ونكيا، سابقاً لسنة، لديه ثقة كبيرة في نفسه، كما سيحدث فيما بعد عندما أخرج أستاذه في الفلسفة أبا عبد الله الناطلي. درس الفقه الإسلامي على يد الفقيه أبي محمد إسماعيل بن الحسين الزاهد إمام عام ٤٠٢/١٠١٢]، الذي يعود إليه الفضل في تلقي المذهب الحنفي. أساتذته في الطب، الذين لا يذكرهم، هم أبو منصور الحسن بن نوح القمري، وأبوسهل عيسى بن يحيى المسيحي. وقد كانت علوم ابن سينا الطبية هي السبب في شهرته لأن أطباء بلاط نوح الثالث بن منصور دعوه للاستشارة عندما مرض ذلك الأمير، وقد شكر الأمير ابن سينا وضمه إلى بلاطه، وسمح له بالدخول إلى مكتبته الملكية العامرة الموجودة في مبنى يتكون من العديد من القاعات المليئة بدواليب مكتظة بالكتب، وقد تكسبت الكتب فوق بعضها بعضاً.

"فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد فطالعت فهرست كتب الأولين، وطلبت ما احتجت إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد."^(١)

وبما أنه كان على اطلاع على الكتب القديمة الخاصة بالإغريق، فإنني أشك في أنها عبارة عن كتب إيرانية قد اختفت فيما بعد لأن تلك المكتبة قد احترقت.

بعد ذلك مات والد ابن سينا، واضطر هو للعمل في القصر إلى أن احتل "القراخاني إيلك نصر بن علي" المعروف "بإيلك خان" بخارى وأنهى حكم العائلة السامانية. وحتى لا يبقى تحت الحكم التركي ذهب إلى (جورجان) كركانج^(٢) عاصمة

(١) المرجع السابق، ص ٦ . (المترجم)

(٢) ثم ضبط بعض أسماء الأعلام والأماكن الجغرافية تبعاً لما جاء في سيرة ابن سينا الموجودة في العديد من كتبه مثل : تسع رسائل، ومنطق المشرقيين . (المترجم)

خوارزم، ومن المحتمل أن ذلك كان عام ٩٩٩/٣٨٩. وبقي هناك في حماية أبي الحسين سهل بن محمد سهيلي، وزير الشاه أبي العباس علي بن ميمون بن محمد، حيث عمل كفقيه للمذهب الحنفي. لكن، نحو عام ١٠٠٩/٣٩٩ أو بعد ذلك بقليل، ترك ابن سينا على عجل جرجان وعبر الصحراء السوداء الرهيبة "جارجم" وذلك في صحبة أخيه والطبيب المسيحي أبي سهل بن عيسى بن يحيى المسيحي، وبدأ رحلة طويلة من مكان لآخر استمرت لعدة سنوات. وكان سبب ذلك هو رغبته في عدم الوقوع في قبضة الفاتح التركي والسني المتحمس محمد الغزنوي. وعندما وصل إلى نسا [خرائب على بعد عدة كيلومترات من أخشاباد عاصمة تركمنستان الحالية]، سار بعد ذلك إلى باورد وطوس، ومن الضروري أن يكون قد دار حول نيسابور وبقي في ساغان، وسمنيقان وجاجرم [وهي جاجيرم وقورجان].

لقد كان يبحث ابن سينا عن بلاط يستطيع أن يعمل فيه. ولكن عندما وصل إلى جرجان وجد أن الأمير شمس الدين المعالي أبا حسن قابوس بن وشمكير قد تم خلعُه وسُجن ومات في السجن. وهكذا اضطر إلى الهرب من جديد إلى مرتفعات دمستان؛ على الضفة الشرقية لنهر كاسبو؛ وعندما هدأت الأمور عاد إلى جرجان بعد عام ١٠١١/٤٠١ حيث دخل في خدمة السلطان فلك المعالي المنوجهر، وهناك اجتمع به كاتب سيرته في المستقبل وصديقه المخلص أبو عبيد عبدالواحد بن محمد الجوزجاني. بعد ذلك ذهب إلى الري، حيث عمل في خدمة السيدة الوصية على عرش ابنها القاصر، أبوطالب رستم بن فخر مجد الدولة البويهى. ولقد اضطرته الصراعات السياسية إلى الانتقال إلى قزوین ثم بعد ذلك إلى همدان. حيث دعاه الأمير شمس الدولة ليعالجه من ألم في القولون حيث اصطحبه معه في حملاته العسكرية ضد قيرمسين [اليوم قيرمانشاه] والتاروم، وهي من أقاليم الديالمة، وهم فرقة إسماعيلية متطرفة.

وعند موت شمس الدولة، حاول ابن سينا الدخول في خدمة أمير أصفهان علاء الدولة أبي جعفر محمد الدوشمنزار، الذي يُدعى كاكويه، لكن عندما اكتشفت

محاولته تم سجنه في قلعة فردجان، والذي كتب فيها للعديد من كتبه، من بين تلك الكتب، الكتاب المثير للجدل "رسالة حي بن يقظان". وبعد أن خرج من السجن، أقام إقامة جبرية في همذان في منزل رجل علوي (من المحتمل أن يكون أبا طالب علوي الذي أهديت إليه قصيدة تنسب لابن سينا) ولقد هرب ابن سينا مع أخيه والجوزجاني، وعبدین حيث تخفوا جميعاً في ثياب الصوفية ووصلوا إلى أصفهان حيث منحه الأمير علاء الدين مكاناً للإقامة وأدخله في حمايته، حيث تحول عنده إلى مساعد ومستشار وطبيب. وقد قام بعدة رحلات مع الأمير وكانت دائماً من أجل الهروب أو محاربة الغزنويين، وعندما استولى الغزنويون على أصفهان نهبوا منزل ابن سينا وأخذوا معهم بعض مخطوطاته.

إن سيرة ابن سينا وكتبه تحتوي على العديد من الإشارات حول محاوراته وعن تلاميذه، ومن بين هذا يهمنا فقط علاقته - سواء أكانت مثيرة للجدل أم لا - مع مجموعة مفكرين مسيحيين، والإشارة الخاصة بأن يكون من بين تلاميذه مزدكيون، وبخاصة مزدكي مهم كان موضع تقدير منه مثل "كيا".

وفيما يتعلق بملامح شخصيته، فقد قدمها لنا الجوزجاني على أنه رجل قوى يعمل بلا كلل، ويكتب بلا ملل، لكنه يحب السهرات المأجنة التي كان يبدأها بعد الانتهاء من العمل. وكان محباً للطعام والشراب الجيد، فمِنذ أن كان شاباً وهو يعاقر الخمر ليجدد قواه، كذلك كان كثير الجماع. وقد مرض بمرض في الأمعاء الذي كان يتزايد بشكل مستمر، ربما يكون السرطان، حيث كان يتعاطى الأفيون لتهدئة الألم، ومنه مات في همذان، حيث تم دفنه ربما في يوم الجمعة الأولى من رمضان عم ١٨/٤٢٨ يونيه عام ١٠٣٧، وهناك تم حفظ قبره، وأقيم عليه في عهد شاه إيران الأخير ضريح أثرى.

ب- مدى علاقته بالفلسفة الإسلامية:

في السيرة الذاتية المذكورة، يحكى ابن سينا قائلاً:

"(عندما) أحكمت علم (المنطق) و(الطبيعي) و(الرياضي) ثم عدلت (الإلهي) وقرأت (كتاب ما بعد الطبيعة) فما كنت أفهم ما فيه، والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام، حضرت وقت العصر في الوراقين، وبید دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه عليّ فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم، فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته فإذا هو كتاب (أبي نصر الفارابي) في "أغراض كتاب ما بعد الطبيعة". ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته فاتفحت على في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر قلب وفرحت بذلك وتصدقت في ثانی يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى." (١)

وإذا أضفنا هذا النص إلى أوجه التشابه في موضوعات كثيرة بما في ذلك وجود كتابين وهما "قصص الحكم"، و"عيون المسائل"، وهما منسوبان لكلا المفكرين، لا يبقى لدينا أدنى شك في وجود علاقة بين الاثنين، على الرغم من أننا نرى أن العقلانية والطوباوية الاجتماعية للفارابي قد تخففت عند ابن سينا سواء في كتبه المنهجية أو الكتب التي تدور حول مصير الإنسان. بالإضافة إلى ذلك، فإن المفكر الإيراني الكبير قد تعمق في فلسفة أرسطو بشكل كبير جداً وبعناد، على الطريقة التي كانت معروفة حينذاك، حيث سيكتشف بسرعة أنه المتابع الأكبر لفكر الأستاذ الإغريقي.

ج- مقدمات كتاب "الشفاء" وكتاب "منطق المشرقيين":

إن مقدمة كتاب "الشفاء" التي كتبها في أصفهان بعد أن كان قد أنهى ذلك الكتاب الكبير، ومقدمة كتاب "منطق المشرقيين"، التي كتبها بعد الأول، تم تقديمهما

(١) المرجع السابق ص ٦ . (المترجم)

كدليل غير قابل للخطأ أو المناقشة على وجود فلسفتين مستقلتين ومتناقضتين - إلى حد ما - لابن سينا. ونص "مقدمة الشفاء" والخاص بالموضوع هو التالي:

"ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر أسميه (كتاب اللواحق) يتم مع عمري، ويؤرخ بما يفرغ منه في كل سنة، يكون كالشرح لهذا الكتاب وكتفريع الأصول فيه، وبسط الموجز من معانيه .

ولى كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة - على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره، وهو كتابى فى (الفلسفة المشرقية). وأما هذا الكتاب فأكثر بسطاً، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

ومن أراد الحق الذى لا مجمعة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء وبسط كثير، وتلويح مما لو فطن له، استغنى عن الكتاب الآخر فعليه هذا الكتاب"^(١). (٢)

أما نص مقدمة كتاب "المنطق" التى يتحدث فيها عن الموضوع الذى نحن بصددده فهو كالتالى:

"وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو ألف، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعالميين من المتفلسفة الشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم فى تنبيهه لما نام عنه نووه وأستاذوه وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما

(١) ابن سينا، الشفاء - المنطق، نشر وزارة المعارف العمومية - الادارة العامة للثقافة ١٩٥٢، القاهرة، ص ٩٤. (المترجم)

رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي تفتنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي اطلاعه الناس على ما بيّنها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول.. من مد يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مفسد، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاهما، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفتن لما أورثوه . ثم قابلنا ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق) - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره - حرفاً حرفاً، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شيء وجهة، فحق ما حق وزاف ما زاف .

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى (المشائين) من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فاتحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوا وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه، وأغضينا عما تخطبوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل... لكنكم أصحابنا تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره وطول المدة التي بين حكمنا الأول والثاني^(١)

(١) ابن سينا منطق...، المرجع المذكور ص ٦٢ - ٦٤ . (المترجم)

"وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا _ أعنى، الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاوى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم"^(١). (٣)

وفى نص مقدمة الشفاء، يفرق ابن سينا بين طريقتين تم من خلالهما عرض الفلسفة: الطريقة العامة لأتباع أرسطو الإسلاميين، وطريقة شخصية وحرّة من أى التزام. والمهم فى كتاب "المنطق" هو من هم هؤلاء المشرقيون الذين يشير إليهم، وهم ليسوا الإغريق. كانت هناك علوم مصدرها شعوب أخرى مثل الهنود والإيرانيين والكلدانيين... إلخ، وهم يسمون المنطق بأسماء أخرى مختلفة عن كلمة منطق. هل هى إشارة إلى المعارف البوذية والغنوصية والمانوية والمزدكية... إلخ؟. من الممكن أن يكون ذلك، لأنه من المحتمل أن المشرقيين الذين يشير إليهم هم أهل خراسان. لكن ابن سينا لا ينتقد أرسطو وإنما يمدحه، وإن الذين ينتقدهم هم أولئك الذين أرادوا أن يوضحوا فكره ويكملوه بدون أن يحققوا ذلك. ولهذا، فهو أراد أن يؤلف كتاباً أرسطوطاليسية، وقد نجح فى ذلك.

وهكذا، فإن وحدة فكر ابن سينا غير قابلة للنقاش؛ لكن الوحدة لا تعنى التماثل والتناسق. والإنسان يطلب أكثر مما تزوده به العقلانية البحتة، وهو وفريقه كانا يحتاجان لذلك. ومن هنا يوجد طريقتان فى تقديم المعرفة: الطريقة التى يمكن أن نسميها فلسفية وعلمية بالمعنى الخاص بالعصور الوسطى لهذين المصطلحين، والباطنية والرمزية، والمتمثلة فى مؤلفات أخرى مثل "حى بن يقظان"، و"الطير"، و"سلمان وإيسال"،... إلخ. ولا يجب أن ننسى، مع ذلك، أنه خلال إقامته فى سجن حصن فاردغان، كتب ابن سينا أيضاً "القولانى"، وهو أحد مؤلفاته الطبية الدقيقة جداً. وبما أن تحليل مؤلفات ابن سينا حول مصير الإنسان سوف يتم فيما بعد، فالآن من المناسب فقط الإشارة إلى بعض المشاكل الخاصة بالترتيب الزمنى لمؤلفاته ومعناها وأهميتها.

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، المرجع المنكور ص ٦١. (المترجم)

د- إشارات الترتيب التاريخي لبعض مؤلفات ابن سينا : تعددها ومعناها

يُنسب لابن سينا حوالي ٢٥٠ كتابًا. وفي السيرة التي كتبها الجوزجاني ذكر ٤٥ كتابًا ويمكن - بالإضافة إلى الكتب الأخرى التي تُظهر من خلال إشارات موثوق بها - أن يرتفع هذا العدد إلى ٩٢ كتابًا. بعض هذه الكتب، مثل كتاب "الشفاء" المذكور، عبارة عن موسوعة ذات حجم كبير لكل أنواع المعارف، المدرجة في الفلسفة أو في الطب، وذلك مثل كتاب "القانون". ومحتوى هذه الكتب يشمل المعارف التي كانت موجودة حينئذٍ، والتي كانت تُعرف على أنها علم الحساب، والفلك، والنبات، والأخلاق، والفيزياء، والهندسة، والقواعد والمنطق، والطب، والميتافيزيقا، والموسيقى، والزهد - التصوف، والشعر والسياسة، والخطابة، والعقائد، وعلم الحيوان. والموضوعات تتكرر وتتوسع وتتلخص في كتابات تنتمي لفترات مختلفة، وهي ذات أحجام مختلفة، مثلما في "الشفاء"، و"النجاة"، والدانيش *Danis* - و"الحدود" و"الإشارات"... إلخ.

ومن الصعب وضع ترتيب زمني دقيق لكل هذه الكتب، ولكل كتاب على حدة، لكن لدينا معلومات كافية لكي نقوم بترتيب نسبي. فمن خلال سيرته الذاتية نعرف أن ابن سينا كتب خلال وجوده في بخارى: الكتب التالية "الحكمة العروضية"، و"الحاصل والمحصول"، و"البر والإثم"، ومن خلال سيرة الجوزجاني، نعرف أنه في جرجان كتب "المختصر الأوسط في المنطق"، و"المبدأ والمعاد"، و"الإرشاد الكلي"، ومختصر "الماجسطي"، وبدأ في تأليف "القانون". في الري كتب "الأضحوية". في همذان بدأ تأليف "الشفاء" [عن النفس]، وكتب "الأدوية القلبية" وربما "الإشارات" وجزءًا من "المباحثات" [الأول والثالث]؛ وفي سجن فارداغان ألف "الهداية"، و"حي بن يقظان"، و"القولنج". وخلال إقامته الجبرية في منزل العلوي كتب "الطير". في أصفهان كتب "لسان العرب"، و"الإنصاف" و"النجاة"، وأنهى "الشفاء" وكتب مقدمته، وألف بالفارسية كتاب "Danis name-i-al-Alai". ومن خلال مقدمة "الشفاء" نعرف أنه قبل أن يكتبه كان قد ألف "منطق المشرقيين"، ومن خلال هذا الكتاب الأخير نعرف أنه سوف يكتب كتاب "اللواحق". (٤) وتكفي

هذه الإشارات لنعرف أنه لم يوجد مطلقاً تطور ثوري حقيقى فى فكره، وإنما هو تباين داخل الخط- المعنى العام، لكن أيضاً، على الرغم من وحدة فكره وتزامن مجهوده فى كتابات ذات أحجام مختلفة، تميز دائماً بالازدواجية الفلسفية- العلمية، والباطنية- الرمزية.

٢- منطق ابن سينا:

أ- جهد ابن سينا فى علم المنطق:

تبعاً للجوزجاني، فإن أستاذه ابن سينا قد صارحه بأنه لا يوجد لديه وقت لكتابة شرح على مجموعة كتب أرسطو، وعندئذ كتب كتاباً يلخص أفكار تلك المجموعة: وهو "الشفاء". وبالنسبة لدارس اليوم، والذي قد تعود على مختصرات كتب الفلسفة، فإن "الشفاء" يبدو واحداً منها، لكن يجب أن نتذكر أنه الأول من نوعه من حيث الحجم والعمق. فى هذا الكتاب يعرض ابن سينا كثيراً ويناقش قليلاً، ويذكر رأيه أمام الأفكار المختلفة حيث يتصرف كما لو كان حكماً .

وإذا كان لدينا نصف كتاب "الشفاء" تقريباً، وثلاث كتاب "النجاة"، وكذلك الدانيس، و"الإشارات" واضفنا إلى ذلك "المنطق"، وكتب أخرى، فسيتبين لنا أن ابن سينا قد توسع كثيراً فى الكتابة عن المنطق. ومن الناحية الظاهرية، فإن الانطباع الذى يحدث لنا هو أن عرضه عن المنطق عبارة عن متابعة مختصرة لكتاب "الأورغانون" لأرسطو، ويضاف إلى ذلك الأشياء المعتادة من تأييد لتلك الآراء من خلال أدلة من كتاب إيساغوجى لفرغوريوس الصورى (Isagoge)، وجالينوس، يحيى النحوى؛ ولكن عند التعمق قليلاً يظهر التأثير الرواقى. ولما كان مجهود ابن سينا فى مجموعه فى المنطق لا ينفصل عن المجهود العام الخاص بالعصور الوسطى، فإننا سوف نقصر على بعض الأشياء الجديدة التى تظهر فى القضايا والقياس المنطقى المشروطين.

ب- المنطق الشرطي:

ذكر أرسطو في "تحليلاته الأولى" أى كتاب "القياس" أو "أنالوطيقا الأولى" القياسات الشرطية، وقد وعدنا بالعودة إليها [1-5،50b] وهو ما لم يفعله مطلقاً تبعاً لما نعرفه. وابن سينا لم يستخدم الكتاب المنسوب لأرسطو حول القياس الشرطي، ولا الأفكار الخاصة بالكتاب المفترض ليحيى النحوى، وعلى العكس يلاحظ وجود تشابه بين طريقة جالينوس وابن سينا فى القضايا والقياسات المنطقية المشروطة. بالإضافة إلى ذلك فإن المنهج المتبع فى تحليل "القياس الاستثنائى" يوجد به أوجه تشابه مع قياس الفيلسوف الرواقى كريسيبو فى *Indemonstrabilia*.

أوضح مثال على ذلك هو عرض الكتاب الثامن للقياس فى "الشفاء"، الذى يعالج فصله على التوالى: "تعريف القياس الاستثنائى" و"وصف القياس الاستثنائى"، والذى يتكون من مقدمة واحدة مشروطة قائمة على التخيير بين أمرين (تخييرية). ويفرق ابن سينا بين نوعين من القياس: "الاقترانى" و"الاستثنائى". والقياس الاقترانى ينقسم بدوره إلى نوعين: حملى وشرطى (categorico - condicional). فى النوع الأول سواء المقدمات والنتائج هى قضايا (حملية) حتمية وحاسمة، وفى النوع الثانى تمثل إحدى القضايا شرطاً وبالتالي فإن النتيجة يجب أن تكون أيضاً مشروطة، ووضع وحالة الحد الأوسط هو الذى يحدد وجه القياس.

وفى القياس الحملى/ الحتمى، يقبل ابن سينا الأشكال الثلاثة التقليدية بدون أى تغيير إلا المتمثل فى أنه يضع فى الشكل الأول الحد الأصغر قبل الحد الأكبر؛ كذلك فالقضايا الشرطية تقدم الأشكال الثلاثة. وإذا كانت المقدمتان تمثلان قضايا شرطية فإن الشكل الأول يتطلب أن يكون الحد المتوسط سابقاً على الاثنين، وفى الشكل الثالث يستلزم أن يكون الحد المتوسط نتيجة للاثنين. وعندما تكون إحدى القضايا مشروطة والثانية (حملية) حتمية، فإن الحد الأوسط يكون إما نتيجة للمقدمة المشروطة، للمقدمة (الحملية) الخبرية أو سابقاً على واحدة أو أخرى. وفى كلتا الحالتين، فإن الأشكال (الحالات) الممكنة تكون ثلاثة؛ ففى الشكل الأول يكون الحد

الأوسط فاعلا للجملة الخبرية وخبراً للجملة الناتجة عن الجملة الشرطية أو مقدماً عليها ؛ وفي الشكل الثانى هو خبر للثنتين، وفي الشكل الثالث فاعل لكليهما.

والأشكال الثلاثة تنقسم بدورها إلى أنماط خاصة تبعا لنوع وكمية (عدد) المقدمات. وفي حالة القياس الاستثنائي، فإن المقدمة الصغرى هي قضية شرطية، والمقدمة الكبرى هي قضية خبرية حملية. وعندما تكون المقدمة الشرطية قضية متصلة يمكن أن يكون الاتصال كاملاً أو غير كامل، وفي الحالة الأولى: أى الاتصال الكامل سوف يكون لدينا أربع طرق، وفي الثانية اثنتان.

وتكون المشكلة أكثر تعقيداً عندما تكون المقدمة الشرطية عبارة عن قضية منفصلة. ويقبل ابن سينا ثلاث طرق للقضية: الأولى يمكن أن تسمى خبراً منفصلاً حقيقياً، ويكون حقيقياً دائماً عندما تكون إحدى القضايا المنفصلة حقيقية والأخرى مزيفة أو إذا كانت الحقيقة والزيف يختلفان تبعاً للطريقة. كذلك قد توجد طريقتان عندما تكون المنفصلة الحقيقية مكونة من جزأين. وفي حالة المنفصلة الحقيقية التي لها أكثر من خيارين، فإن ابن سينا يقبل طريقتين.

ونوع ثان من المقدمات المنفصلة (التي تقوم على التخيير بين أمرين) يتكون من تلك المقدمات التي يكون فيها عضوا الانفصال (التخيير) صحيحين، في هذه الحالة يوجد طريقة واحدة فقط. والنوع الثالث من المقدمات المنفصلة يشمل المقدمات التي تحتوى على انفصال والتي طرفاها يكونان مزيفين (غير حقيقيين). وتبعاً لابن سينا فهذا النوع ليس له استعمال علمي. وهكذا، فإن بنية المسيرة الجدلية - المنطقية المتبعة من قبل ابن سينا بها أوجه تشابه مع الخمس حالات غير المثبتين لكريسيبيوس، والتي عرفها جالينوس، على الرغم من أنها داخلة في اتجاه آخر، ويعتبرها جزءاً من الطرق المقبولة من قبله. (٥)

ج- تصنيف المعارف:

لقد سار ابن سينا بكل دقة على نهج أرسطو عند ترتيب المعرفة؛ حيث تنقسم المعرفة إلى نظرية وعملية. والمعرفة الأولى، أى النظرية، تنقسم بدورها إلى ثلاثة علوم: العليا والوسطى والسفلى؛ والعليا هي الفلسفة الأولى [الفلسفة الأولى]، والميتافيزيقا

[مابعد الطبيعة] أو العلم الإلهي: أما الثانية فهي علم الرياضيات [الحساب والهندسة والفلك والبصريات والموسيقى النظرية]. والثالثة هي الفيزياء أو علم الطبيعة. أما المعرفة العملية فتشمل علم الأخلاق والسياسة.

٣- تعريف علم الميتافيزيقا [ما وراء الطبيعة]:

أ - مفهوم الذات وتشابهه وقياسه:

إذا كان في مجال المنطق لا توجد في فكر ابن سينا أصالة غير عادية وقد اقتضرت أصالته على أن تمثل تميزًا شخصيًا، فإن هذا المفكر الإسلامي - نقولها بكل بساطة - كان عبقرًا في مجال الفيزياء، وما كان يعرفه الناس في العصور الوسطى عنها، بما في ذلك ما جاء في "النفس" و"الميتافيزيقا". إن نظامه المتجانس الخاص بالذات، ورؤيته عن الكون وجدليته ومنطقه (الصعب الفهم) المحكم سيلعب دورًا حاسمًا بالنسبة لدارسي الفلسفة المسيحية، واليهودية والإسلامية، وابن رشد فقط هو الذي سيكون قادرًا على تفكيك (نقد) هذا المختصر، وأكثر من هذا فإن شرحه لأرسطو لم يستطع القديس توماس الإكويني أن يتبناه بالكامل على الرغم من الشجاعة الجدلية التي تميّز بها هذا القديس.

ونقطة الانطلاق الجدلية - ليست التاريخية - والتي تحدثت عنها بإسهاب في مؤلفات أخرى، هي اعتبار الميتافيزيقا العلم الأول والأساسي، لأن الذات هي أصل كل الأشياء وذلك عندما تظهر في شكل محسوس، وتكون بذلك موضوعًا وهدفًا غير مباشر لكل العلوم. ومع ذلك، هذه العلوم تتشغل بالذات بشكل غير مباشر فقط عندما تكون موجودة في موضوعاتها الخاصة. أما الميتافيزيقا، فعلى العكس، هي العلم الذي يهتم بدراسة الذات مستغنيًا عن كل المظاهر العارضة الأخرى التي تظهر الذات من خلالها في العالم المادي. وهذا هو أكثر المعاني عمقًا لذلك الاسم: "ما يكون هناك وراء الطبيعة". وفي المقام الثاني، فإن الميتافيزيقا تقودنا إلى المبادئ الأولى ولبداية كل البدايات، إلى الله، ولهذا تسمى أيضًا العلم الإلهي.

والوصول إلى مفهوم الذات، ينطلق ابن سينا في كتاب "الشفاء" من الأشياء المحددة، بينما في كتاب "النجاة" ينطلق من تحليل مفهوم "الواحد"، وتوجد أوجه تشابه بين التحليلين. لكن أيضاً يمكن الوصول إلى هذا المفهوم من خلال الحدس:

"يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحس وفرق بين أعضائه فلم تتلاق أو تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشكك في إثباته لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا"^(١)

وهذه هي البرهنة المشهورة الخاصة "بالإنسان الطائر" وهي سابقة بعيدة لموقف عقلاني مشابه للكوجيتو COGITO لديكارت.

وعند الوصول إلى مفهوم الذات على أنه المبدأ الأساسي لكل ما هو موجود، فإن ابن سينا يؤكد نظرية تشابه (قياس) الذات، وذلك عندما نشير إلى ذات الأشياء المحددة - قبل أن نعالج قضايا الذات الخاصة بكونها واجبة بذاتها (واجبة الوجود) أو ممكنة بذاتها وواجبة بسبب آخر - نذكر الذات من حيث أنها ذات، وهو مفهوم واسع جدا. وعلى الرغم من أن ابن سينا لم يكن قد حدد نوع التشابه (القياس) الذي يقصده، فإن مفهومه عن التشابه يمكن أن يتضح من خلال نظرية (طبيعة) الوجود المتصور لفكرة الذات.

ب - التفرقة بين الذات الواجبة بذاتها والذات الممكنة بذاتها الواجبة بسبب غيرها:

إن التفرقة القياسية بين الذات الواجبة بذاتها (واجبة الوجود) والذات الممكنة بذاتها والواجبة بسبب غيرها ليست مبدأ يسمح فقط بالإشارة إلى قياس محدود،

(١) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء، ص ١٨. (المترجم)

وإنما هي نتيجة لفكرة الذات. بالإضافة إلى ذلك، فإن افتراض أن ابن سينا يجزم بأن كلتا الذاتين تشترك في اسم واحد يعود لأسباب سابقة على الميتافيزيقا أو خارجة عن إطارها، قد نتج عن تفسير فكره على يد المفكرين اللاتينيين أو مؤرخي الفلسفة، ولكن لا توجد في نصوص ابن سينا نفسها ما يوافق أو يؤكد ذلك. والأسباب الوحيدة الخارجة عن إطار الفلسفة التي ربما كانت لديه هي أسباب لاهوتية، ولكن هذه الأسباب اللاهوتية تدافع بشكل أكبر عن القياس (التشابه) أكثر من دفاعها عن وحدة الدلالة والمصطلحات والاشتراك فيها. والمشكلة يحلها نص من "شروح في اللاهوت" Glosas a la Teologia لأرسطو المزيف:

"وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئاً يلحقه الوجود، بل هو نفس الوجود الذي يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى ينظر هل هو له بإمكان، وهو في نفسه وجود، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب. وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود. وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها. وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقيسة إلى الأول. والوجود نفسه، من حيث هو معتبر بنفسه، وجود فقط لا شيء من الأشياء الآخر، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها في نفسه^(١)." (٢)

وبالتالي، فإن الإشارة الأولى للذات تكون من حيث مجرد كونها ذاتاً فحسب، وهو مفهوم أكثر اتساعاً من الذات الواجبة والذات الممكنة. ومفهوم الذات أساسه

(١) عبدالرحمن بدوي، أرسطو عند العرب "دراسة ونصوص غير منشورة"، الطبعة الثانية و ١٩٧٨، وكالة المطبوعات - الكويت، ص ٦١. (المترجم)

(٢) لتوضيح النص السابق نقول إن الذوات تنقسم إلى واجبة الوجود، وهي التي لا يمكن تصور عدها أو عدم وجودها، لأن هذا يوقع في تصور المستحيل، وهي ذات واحدة لا تتعدد. وهذه وجودها عين ماهيتها. أما الذات ممكنة الوجود فيمكن تصور عدها، فليس لها وجود حتمي أو ضروري من ذاتها وإنما تكتسب الوجود من غيرها، فإذا صدرت عن واجب الوجود أصبحت واجبة الوجود بغيرها لا بذاتها، وهكذا. (د. مذكور)

التشابه، ولنتساءل من أى نوع من المشابهة - القياس؟ هذا هو الذى لم يقله مطلقاً ابن سينا؛ وهو ما لا يجب أن يحدده أحد وينسبه له.

فمفهوم الذات من حيث إنها ذات لا يقتصر (فقط) على التناقض الجدلى مع "اللا ذات". إن التعبير الذى وضعه ابن سينا "حال الوجود" يعبر عن حال الذات بصفة عامة مقابل التحديد للذات المحددة [موجود]. والمسافة بين الذات الواجبة بنفسها (واجبة الوجود) **PER SE** والذات الممكنة بنفسها والواجبة بسبب آخر تمثل خطوة جدلية ثانية. من حيث إن ابن سينا يعتبر، انطلاقاً من تراث أرسطو المتأثر بالأفلاطونية الحديثة ومن مصادره الخاصة، أن الموقف الفلسفى الوحيد الممكن هو الالتزام [الوقوف] بين الموقف الخاص بأرسطو القائم على الجوهر فيما يتعلق بالذات المحددة والموقف الخاص بأفلاطون الذى يقوم على الماهية فيما يتعلق بالذات كشيء كلى. ومن خلال فعل الكينونة البسيط لا يمكن معرفة أى شيء بطريقة مباشرة، ونحتاج لعملية تخطيط عقلية. والذى يمكن للإنسان أن يتأمله (يعتبره) هو الذات الواجبة بذاتها والذات الممكنة بذاتها. والطابع الخاص جداً للأولى يجب أن نراه فيما بعد، أما الطابع الخاص بالثانية فإنه يقدم من خلال التعريف بثلاث تصورات: فهي ذات من حيث إنها ذات، وهى ذات ممكنة بنفسها، وهى ضرورية بسبب ذات أخرى.

وفى التصور الأول للذات لا يوجد أى فرق، فهي ذات ولا شيء أكثر من هذا. وفى النقطة الثانية، يمكن تحليل معنى الإمكانية ودرجاتها. والحالة الثالثة تبين تدرج الوجود الضرورى الذى تم تلقيه واكتسابه من آخر وكيفية الانتقال الوجودى للمعنى الثالث يعبر عنه من خلال "الماهية"، وهى مختلفة عن الذات المحضة "ذات"، حيث إنها لا تمثل تكويناً للذات وإنما تمثل أمراً ملازماً لها بشكل مستمر.

٤ - الكيفية المتعددة للذات:

إن ابن سينا يفرق بين ثلاثة أنماط أساسية للذات: النوع الخاص بالأشياء الحقيقية، والنوع الخاص بالتقديم المجرد لتلك الأشياء، والنمط الخاص بالعلامة المتصورة (**signo intencional**) .

وبنفس الطريقة عندما يعالج درجات الذات، فبجانب الذات التى هى بنفسها والذات التى هى غيرها، يضع الأشياء المنفية وأوجه النقص. ففى الذات التى بنفسها هى جوهر، يميز بين الصورة غير المادية المنفصلة، والصورة المادية، والمادة التى هى جوهر ولكن ذات قيمة أقل. والأولى: وهى الصورة غير المادية تشغل أعلى رتب الجوهر وهو دائماً بالفعل؛ والثانية: الشكل المادى هو جوهر لأنه جزء من الجواهر التى تبقى دائماً بالفعل، والثالثة: المادة وهى جوهر بالقوة. لكن بالإضافة إلى الجوهر، فإن فكرة الذات تصاحب كل الأشياء، وهذه الفكرة توجد فى شكلين، سواء بصورة محددة كشيء قد تحقق، أو التى توجد فى عقولنا فقط، أما الحالة التى لا يمكن أن تحدث فهى الخاصة بالشيء الذى لا يوجد سواء فى شكل محدد أو فى عقولنا.

أ- الذات المتصورة INTENCIONAL :

إنه من الممكن لبعض الأشياء أن توجد، بشكل صحيح، فى الروح ولا توجد حقيقة فى الأشياء الخارجية. هذا النوع من الوجود يدعى وجوداً متصوراً (أى فى النية أو الذهن). والشيء غير الموجود يمكن أن نعرفه من خلال تصور العقل فقط له؛ ويمكن أن ننسب له صفات سلبية فقط، إذا كنا قد منحناه بشكل مسبق وجوداً مقصوداً. بل وحتى كلماتنا تحمل فى داخلها إشارة، ويجب أن تتعلق أو تشير، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى واقع ما. فمثلاً عندما نقول "الحشر أو البعث سيحدث" فإننا ننسب وجوداً عقلياً لكل كلمة (مصطلح) من تلك الجملة، وبعد ذلك فقط ننسب شيئاً لشيء آخر. وبالتالي، فلكى ننسب خبراً أو صفة لشيء، فإن هذا الشيء يجب أن يوجد من الناحية الذهنية، ولو تكلمنا بشيء من الدقة فإن الكلمات التى تعمل عمل الخبر فقط يمكن أن تُنسب إلى أشياء لها وجود متصور (عقلى). والعلاقات التى يمكن أن توجد بين الأشياء (الموجودة من الناحية الذهنية والأشياء المحددة يمكن أن تكون من ثلاثة أنواع:

١- أن الذات (المتصورة) عقلا تخص شيئاً حقيقياً.

٢- أن الذات (المتصورة) عقلا تخص نفى (نقص) الشيء.

٣- أن الذات (الموجودة) عقلياً تتمثل في علاقة بسيطة فقط.

وفي الحالات الثلاث فإن الذات الموجودة عقلياً تعتمد على الشيء الحقيقي الذي يؤكد أو ينفي أو يكون له علاقة معها.

هذه النظرية قادت ابن سينا إلى فكرة "الذات المتصورة". حيث يختلف المفهوم الذي يكونه العقل عن الأشياء تبعاً لطبيعة وماهية ذاتها، فهناك الأشياء التي توجد بشكل كثيف لدرجة أنها تفرض نفسها على العقل، وعلى العكس، فإن الأشياء التي توجد بشكل ضعيف مثل الحركة والزمن والمادة في كثير من الأحيان يكون من الصعب تصورها، وهذا يعود إلى أن ذاتها ضعيفة جداً. وهكذا فأوجه النقص لا يمكن تصورها بالعقل الموجود بالفعل بشكل مطلق، لأن النقص يفهم عندما تفهم العادة الخاصة به. وهذه الفكرة عن الذات المتصورة، والمأخوذة من خلال ملاحظة ذكية من قبل أرسطو، تم استخدامها لشرح العلاقة بين "الشيء" الذي هو هدف المعرفة و"الفاعل" لها. وهكذا فمن خلال القوة التعبيرية للمفهوم السابق فإننا نضع الشكل الذي تم تجريده في علاقة متصورة مع الأشياء المحددة. لكن، بالإضافة إلى ذلك، فإن الإنسان نفسه هو ذات منفتحة على الأشياء، لها "ميل" نحو امتلاك ذات متصورة. وحتى داخل آلية (نظام) المعرفة، فقد وضع ابن رشد نظام التصورية- بنفس الشكل الذي سيظهر في القرن الثالث عشر على يد المدرسة الفلسفية اللاتينية فيما بعد - حيث فرق بين "تصورات محسوسة"، و"تصورات قابلة للإدراك"، و"تصورات متوسطة أو وسيطة"؛ و"تصورات شكلية"؛ و"تصورات موضوعية".

ب- الفرق الحقيقي بين الماهية والوجود:

منذ أيام ابن رشد والقديس توماس حتى اليوم يُنسب لابن سينا التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود، ويضاف أنه يعتبر أن الوجود يمثل عارضاً بسيطاً للماهية. وإذا بدأنا بهذا التأكيد الأخير، وفهمنا ما كان عادة يفهمه القديس توماس

على أنه "عرضي"، فإن ابن سينا لم يصنع مطلقاً هذه الفرضية، بل والأكثر من ذلك أنه يبدو أنه قد احتاط لهذا اللوم عندما سمى الوجود الملازم غير الضروري "لواحق" وميزه عن العارض البسيط الذي أطلق عليه "عرض". لكن التفرقة الحقيقية لا تظهر عند ابن سينا بشكل بدهي جداً كما يعتقد البعض؛ وذلك عند رؤيتها من خلال نصوص القديس توماس.

إن هذه التفسيرات تنتمي إلى تاريخ الفلسفة، وفي النصوص الأصلية نجد فقط تفرقة حقيقية بين: الذات الممكنة والذات الواجبة؛ كما نجد تأكيداً: أن الوجود يكون زائداً على الماهية. ولقد كان ابن رشد هو أول من لاحظ ذلك:

"لقد ارتكب ابن سينا خطأ كبيراً عندما افترض أن الأول والذات يعنيان شيئاً مثل الاستعدادات (القابليات) التي تُضاف إلى ماهيات الأشياء. إن المرء ليتساءل كيف استطاع هذا الرجل ارتكاب خطأ بهذا الحجم. الإجابة هي أن ابن سينا كان قد سمع علماء الكلام من أبناء ديننا ومزج تنظير هؤلاء مع الميتافيزيقا الخاصة به".

ج- كيفية الذات والفكرة اللاهوتية عن الخلق:

لقد وفق ابن رشد بشكل كامل عندما أشار إلى أن ابن سينا انطلق من الفكرة اللاهوتية الخاصة بالخلق. إن الميتافيزيقا التي تقوم على فكرة الجوهر الخاصة بأرسطو عندما اعتبرت المادة أزلية لم تترك لله هامشاً ليخلق فيه. ومن ناحية أخرى، إذا تم قبول أن الأشياء لها في جواهرها (ماهياتها) ذات، فإن الله لن يخلق شيئاً، أو سوف تدخل في ذاته أوجه النقص... إلخ. وبالتالي، فمن المناسب أن يضيف الله الوجود الضروري للأشياء التي هي ممكنة فحسب. إذن، فالوجود شيء خارج عن الماهية ويضاف إليها، والذوات في نفسها لا تستحق الوجود، والذي يمنحه لها هو الله، وهو الذات الوحيدة الضرورية بذاتها (الواجبة الوجود). والأشياء ذوات ممكنة بذاتها (غير لازمة الوجود) تتحول إلى واجبة بسبب آخر، أي بواسطة فعل الله، الذي يتحد فيه الجوهر والوجود فجوهره موجود لأنه واجب

الوجود . والأشياء على هذا الوجه لها نوات ممكنة فحسب، ووجودها يتم من خلال فعل الخلق. والشئ نفسه يحدث فيما يتعلق بالوحدة؛ فالذات في نفسها ليست واحدًا ولا كثيرًا، إنها محايدة - أى لا عدد لها - والوحدة والكثرة لا تدخل في تكوينها، وإنما الوجود هو الذى يجعلها واحدة أو متعددة.

والوجود يبقى خارج الذات منسوبًا إليها لكن بدون أن ينتمى إليها بصورة ضرورية أو تكوينية؛ على الرغم من أنه فى الذات الحقيقية فقط، تصاحب الماهية دائمًا كلا من الوحدة والوجود. ولهذا فإن الوجود شئ مصاحب غير تكوينى ولا ضرورى، ويمكن أن يقارن بالشئ العارض، حيث يقارن به لكن لا يتمثل فيه. إن ابن سينا لم يتكلم مطلقًا بشكل صريح عن التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود. ولقد كان القديس توماس الإكويني هو الذى نسب للمفكر المسلم التفرقة بالشكل الذى فعله هو عندما فسر مبدأ ابن سينا الخاص بأن الوجود شئ خارجى عن الذات. (٦)

واستنادًا إلى التفرقة بين الذات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها، يقوم ابن سينا بالتفرقة فى المفاهيم بين الماهية والوجود إلى أن ينهى ذلك مؤكدًا دائمًا نفس الشئ: "أن الوجود ممنوح للذوات بشكل عارض ويصاحبها"، وأن الوجود خارج عن التعريف، ومضاف إلى الجوهر، "وأنه يوجد فرق بين ما يتطلبه الجوهر وما يتطلبه الوجود".

"فكثير مما ليس بذاتى هو بهذه الصفة مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فإنه صفة لكل مثلث ولا يفارق فى الوجود ولا يرتفع فى الوهم حتى يقال إنا لو رفعناه وهما لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود وليس بذاتى، ولا أيضًا أن يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته بينًا فإن كثيرًا من لوازم الشئ التى تلزمه بعد تقرير ماهيته تكون بينة للزوم له، بل الذاتى ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال معه لم يمكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولاً" (١)

(١) النجاة فى المنطق والإلهيات، ابن سينا، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٤، ص ٣ . (المترجم)

وكل هذا أساسى لفهم قصد ونية ابن سينا من إعلان أن الوجود فى الأشياء المحددة ينتج عن عملية الخلق من خلال العلل الموجودة فيها.

٥ - الماهيات والكليات والموصوفات:

أ - رتب الجواهر:

إن ترتيب الذوات (الماهيات) يوضع انطلاقاً من كمال الفعل الذى قد ينتج عن وجودها بالفعل، حيث تحتاج هذه الذوات إلى مصدر يمنحها وجودها. وهكذا، فإن المادة تتلقى الذات (ذاتيتها) من خلال الصورة وتتلقى الأعراض ذاتيتها من خلال الفاعل الملازم لها. والصورة المنفصلة فقط هى التى يمكنها أن يتلقى ذاتها بدون أى وسيط. وتبعاً لهذا المبدأ فإن الجواهر تترتب على الشكل التالى:

الذوات :

- جواهر

- أعراض

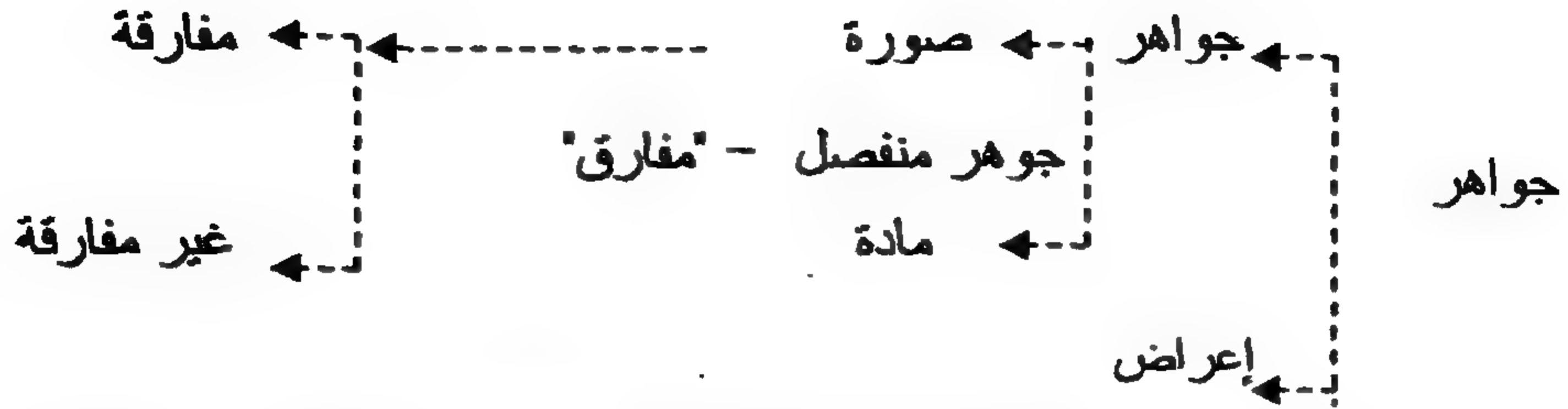
الجواهر :

- صورة

- جوهر مفارق

- مادة الصورة : - مفارقة

- غير مفارقة



خارج وفوق هذه الرتب الخاصة بالماهيات (بالجواهر - الذات) نجد الذات (الحقيقية). والجواهر هي ما يمكن أن يوجد، والذات (الحقيقية) هي التي تمنح الجواهر الوجود. والذات المحددة، هي كل ما هو موجود. وكل الأشياء يوجد بها شيء يشبه الفراغ يُملأ بتلقى الوجود الذي يأتي من الذات الوحيدة الحقيقية التي لا يمكن اختراقها: أي من الله الذي يجعل تيار الذات الذي لا ينفذ يفيض على الأشياء؛ ومن هنا ستبدأ الطريقة الرئيسية لابن سينا لإثبات وجود الله.

لقد أراد ابن سينا تأكيد العظمة الكبرى للذات التي يمكن لله فقط أن يحوزها بشكل مطلق؛ حيث افترض أن الطابع المحدود للجوهر يتمثل في وجود الفراغ الذي لا مفر منه من أجل أن شيئاً ما يمكن أن يوجد فيما بعد بشكل منفصل ومختلف عن الآخر. وكل شيء من الأشياء المحددة الموجودة لا بد أن يكون قد تلقى سلفاً وجوده، ولكن أيضاً يجب أن يكون قد تشكل في جوهره بشكل يمكن من خلاله أن يتلقى الذات؛ وهذا الشرط للجوهر هو الإمكانية أو الاحتمالية.

في الماهيات (الجواهر) الموجودة، تتحدد الإمكانية من خلال أربعة عناصر: النوع، والفصيل، والمادة والصورة. وإذا أردنا النزول حتى الجوهر المحض فيجب أن نميز بين ما هو عارض، وما هو موجود بصورة ملازمة وهو الذي يصاحب الجوهر دائماً، وبين ما هو متعلق بها وما هو مكون له بشكل فعلي. وما هو جوهرى بشكل أساسي يجيب على سؤال: ما هو؟، ولهذا فإن الجوهر يعبر عنه المصطلح العربى الفصيح "ماهية". وإذا سألنا: ما هو الإنسان؟ فإن الإجابة الجوهرية الوحيدة هي أنه حيوان عاقل، لأن الصفات للملازمة التي تصاحب جوهره

دائمًا لا تغير بشكل أساسي ذلك الجوهر. وهكذا، فيمكن أن ينسب لشخص محدد صفة مناقضة لعامة نوعه، فعلى سبيل المثال فإن كل البشر سيفنون، ولكن، لو أن الله جعل شخصًا ما لا يموت، فإنه سيظل إنسانًا، فالفناء أو الوفاة صفة ملازمة تصاحب صفة الإنسانية، ولكنها لا تمثل صفات جوهرية فيه. إن الصفات التكوينية فقط هي التي تنتمي للجوهر بشكل مطلق، أما الطباع الملتصقة، فعلى العكس، تنتمي للجوهر من خلال شروط خاصة بالنوع أو الفصيلة. فالإنسان مثلاً لديه القدرة على الحب لأنه كائن عاقل، كذلك لديه القدرة على الإحساس لأنه حيوان، ولديه القدرة على التكاثر لأنه كائن حي.

ب- الكليات:

التمييز بين الذات الممكنة والضرورية تبعًا للطريقة التي يقوم بها ابن سينا، ليس فقط يتحكم في هيكل الأشياء وجوهرها، وإنما يطرح قضية الكليات والتي تؤثر بطريقة ما في تحقق الماهية المحددة. وهذه الكليات يمكن أن تقدم بثلاث طرق:

١- مثل الأفكار التي تظهر في الأشياء المحددة، بمعنى الطبيعة في الأشياء المحددة.

٢- مثل تلك المفاهيم التي يمكن أو لا يمكن أن توجد بشكل محدد في أشياء فردية؛ لكن يمكن نسبتها إلى عدة أشخاص بمعنى الطبيعة العقلية.

٣- كجواهر خالصة، بمعنى الطبيعة في ذاتها.

والطبيعة معتبرة في ذاتها تخصصها الوحدة الشكلية؛ ولكي تتلقى الوحدة الرقمية يجب أن يكون قد تم تحقيقها بشكل محدد، ولكي تتلقى الإرادة الكلية المتصورة UNIVERSALIDAD INTENCIONAL يجب أن يكون قد تم التفكير فيها. ومن حيث نظام الجوهر الدقيق، يجب أن تسبق الطبيعة في ذاتها الطبيعة الحقيقية والطبيعة المتصورة، ولكن لكي تظهر هذه الأسبقية على المستوى الوجودي فيجب أن يصحبها الوجود من ناحية الشكل الخارجى.

ج- دحض عقيدة أفلاطون الخاصة بالأفكار:

على الرغم مما لا يزال يقرأ حتى الآن في مراجع كثيرة، فإن ابن سينا لا يقبل الوجود المسبق للأفكار بالشكل الذي يراه أفلاطون؛ وقد رفض نظرية

أفلاطون في نصين طويلين في كتاب "الشفاء". النص الأول هو الفصل الذي يحمل عنوان "دراسة نقدية لآراء الفلاسفة القدماء حول الأفكار ومبادئ الرياضيات"، والنص الثانى هو الفصل التالى "تحض مبادئ الرياضيات والأفكار". والفلسفة تمت انطلاقاً من البحث المادى / الفيزيقي وصولاً إلى الرياضيات ومنها إلى الميتافيزيقا؛ وفي هذا التطور حدثت خطوات بلا طائل. إحدى هذه الخطوات هي خطوة سقراط وأفلاطون [لأن ابن سينا يرى سقراط من خلال نصوص أفلاطون] والخطوة الأخرى، هي التي قام بها تلميذا أفلاطون وهم إسبيوسيوس وجينوكراتيس Jenocrates، Espeusipo. إن عرض ابن سينا لنظرية أفلاطون عن الأفكار يتميز بالدقة، ويميز بوضوح كبير الفروق بين أتباع أفلاطون في عهد الأكاديمية الأول وبين تيار فيثاغورث الذي جاء بعد ذلك.

وبعد أن يعرض فكر أفلاطون فإنه يرفضه من خلال خمسة أدلة تقود إلى خمسة مبادئ أساسية:

١- أن مفهوم "الكلية" يمكن أن يتحقق (ينطبق - يوجد) بصورة محددة في الأشياء الفردية.

٢- الكلية، معتبرة في ذاتها، ليست خاصة أو غير خاصة، وإنما هي عامة.

٣- أن الكلية في ذاتها لا تخضع لأى ظروف خارجية.

٤- الكلية، وبدون أن تفقد وحدتها الشكلية، يمكن أن توجد بشكل محدد، متحققة في الأفراد الخاصين بها.

٥- المفاهيم الرياضية تكون غير منفصلة لأنه سواء تلك الماهيات أو الأشياء المادية لها علل؛ على الرغم من أنه في حالة النوات الرياضية يمكن أن تكون جواهر مختلفة عن الجواهر المدرجة في الرتب.

ولو أن ابن سينا كان قد قبل الافتراض الأفلاطوني في مجمله، لربما حطم نظريته عن النظام الكونى، لأنه لو وجدت ماهيات خالدة وأزلية قابلة للإدراك، على هيئة مفاهيم أو تصورات من وجهة نظر أفلاطون، فإن الله كان سيعرفها

بشكلٍ ما، ويفكر فيها، ويدخلها في ذاته، وإذا لم يفعل ذلك فهذا معناه أن هناك شيئاً انفصل عن ذات الله المطلقة. لكن لو أن الله لديه "المفاهيم"، بصيغة الجمع، فإن هذا معناه دخول التعدد في الذات الإلهية؛ وهو ما يعرض وحدة الله للخطر. وبالتالي، فإن الله يعرف ذاته فقط وهي الخاصة بوجوده نفسه.

د- نظرية التجريد:

كذلك لا يوجد للكليات وجود حقيقي في عقولنا، وإنما هي شيء متصور فحسب، وذلك بواسطة العلاقة التي تحدث من خلال التجريد. والتجريد له أربع درجات: محسوس، ومتخيل، وتقديرى وعقلى. والنوع الأول يتم من خلال الحواس، والنوع الثانى يجرد الصورة من المادة، ولكن لا يدخل في ذلك الخصائص (الصفات) الملازمة، النوع الثالث يحدد الصور المتصورة، والنوع الرابع يجرد وينزع الصورة الخالصة الخالية من كل العلاقات المادية.

وعملية التجريد تحدث بالطريقة التالية: العقل الإنسانى يتلقى ويحفظ في الخيال الصور المحسوسة التى تكون متحدة بها خصوصيات (صفات) حسية ومادية ونوعية وكمية؛ هذه الأشكال المحسوسة تكون مرتبة بشكل مقصود داخل نظام باقى العمليات العقلية. ويتم ذلك من خلال طريقة خاصة تتمثل في علاقتها مع الكليات. ويعمل العقل الفعّال على هذه الصور المحسوسة المقصودة عندما تتصرف أرواحنا كما لو كانت عقلاً غير فعّال. ويحتاج - للتحويل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل - لفعل عقل هو دائماً بالفعل. والعقل الفعّال يعتبر بالنسبة لأنفسنا مثل الشمس بالنسبة للأعين. فالشمس مضيئة في نفسها بالفعل، ومن خلال ضوئها، يتحول ما هو غير مرئى إلى مرئى بالفعل.

"عندما تتأمل القدرة العقلية الأشياء الخاصة التى توجد [بشكل متصور] فى الخيال ويشع فوق القدرة العقلية ضوء العقل الفعّال، يتم تجريد تلك الأشياء من المادة ومن صلاتها وتبقى مطبوعة فى النفس العاقلة، وليس ذلك لأنها منقولة من الخيال إلى عقولنا، ولا لأن الفكرة، التى تظل مقيدة بالصلات [المادية]، قد

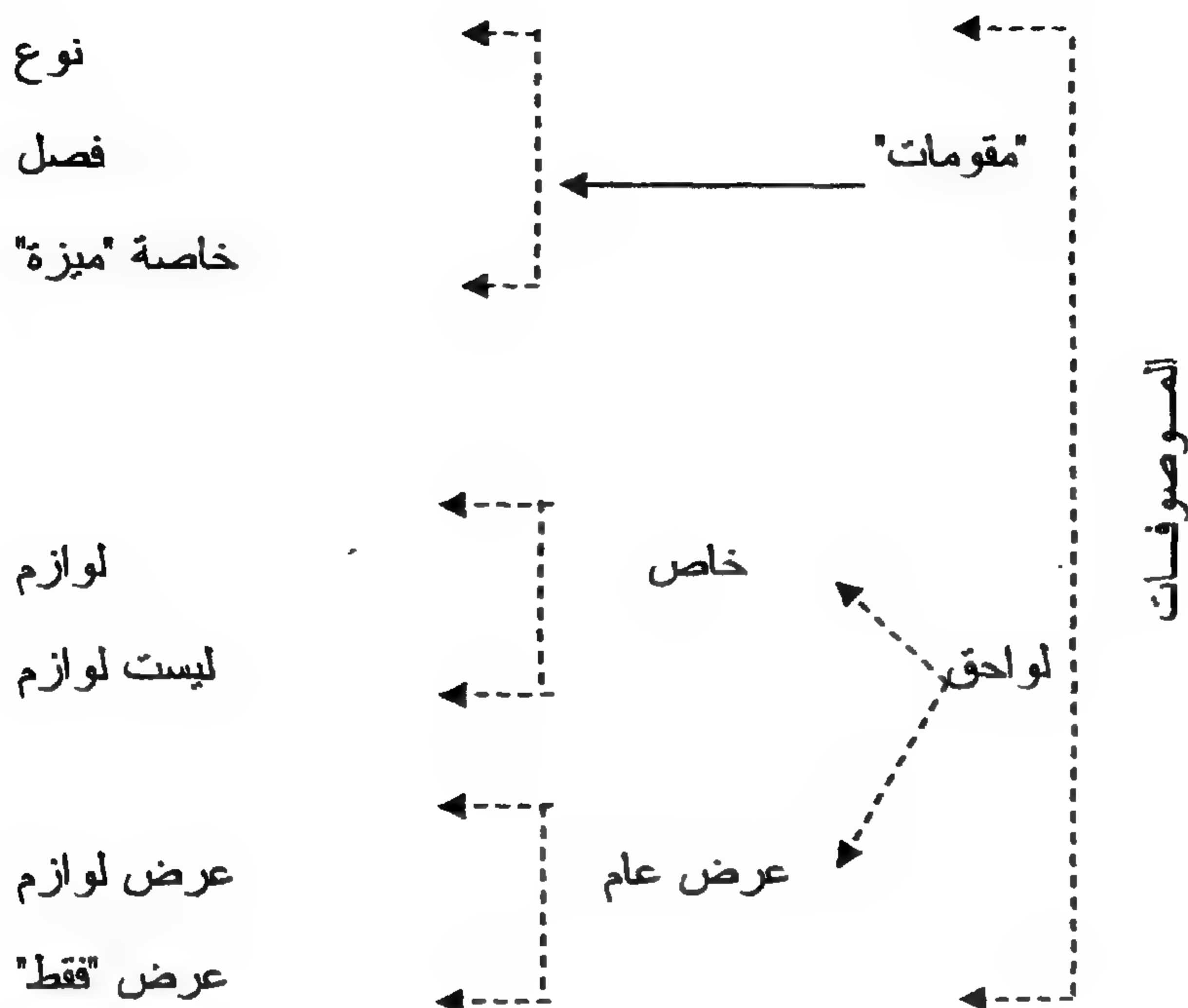
تكون، بواسطة ذاتها ومن خلال ذاتها، تجريدًا يعطى صورة مشابهة لنفسها؛ وإنما بمعنى أن النفس، عند تتأمل الأشياء الخاصة، تكون مستعدة لتلقى ما تفيض به عملية التجريد عليها، وهو ما يقوم به العقل الفعّال. فالأفكار والاعتبارات هي حركات تجهز النفس لتلقى التيار [من العقل الفاعل]."

ويقوم العقل الإنسانى بإعداد وتهيئة العملية التى يقوم بها العقل الفعّال، ويعتبر نشاط العقل الفعّال ضروريا بسبب أوجه القصور التى يتصف بها الجانب المادى للروح الإنسانية. ومع ذلك، يلعب موقف عقلنا المتحقق دورا حاسما عند وضع العلاقة المتصورة للكليات. وعملية الكليات تبدأ من حضور الشيء، والذى يتكيف معه عقلنا، الذى يستعد فى نفس الوقت ليلتقى بالعقل الفعّال الذى يضىء كلا من الشيء وعقلنا. وبعد حدوث عملية التحقيق (الحضور) تحدث عملية التجريد بمعناها الصحيح وذلك بواسطة العقل بالفعل حيث يمنح الكلية العقلية قيمتها من حيث إنها كلية متصورة، حيث يستطيع حينئذ نسبة الكلية المتصورة للأشياء المحددة الحقيقية. هذه العلاقة المتصورة للكلية تقوم على المقارنة وتعتبر الأشياء الفردية كما لو كانت طرفا مباشرا فى المقارنة، فى حين أن الكلية الميتافيزيقية تشير إلى تلك الأشياء كحد أخير.

هـ - نظام الأشياء التى يمكن أن توصف [الموصوفات]:

انطلاقاً من مفهوم الكلية، وضع ابن سينا هيكله الخاص بنظرية الموصوفات [الأشياء التى يمكن أن توصف]، وداخل هذه النظرية يظهر مفهومه الخاص عن الأعراض، وهو الموضوع الذى فهمه الفلاسفة اللاتينيون بصفة عامة بشكل خاطئ جدا. وفيما يتعلق بالموصوفات الثلاث الأولى؛ وهى النوع والفصل والخاصة، لا يوجد أى شىء جديد، لكن لا يحدث نفس الشىء بالنسبة للذاتى والعرض العام. ابن سينا يستعمل لفظ "لواحق" بمعنى أنه "ما لا يمثل عنصرا جوهريا"، وداخل ما هو مشتق يميز بين ما هو لازم وبين ما هو عرضى. لكن، العرض بدوره، ينقسم إلى عرض

لازم وعرض عام. وهكذا فمن خلال متابعة دقيقة لمصطلحاته، تترتب الموضوعات حسب الشكل التالي:



٦- بنية الذات المحددة:

بعد مفهوم ابن سينا للماهية يجب أن يؤخذ في الاعتبار العناصر التي تكون بنية الذات المحددة: العلل الأربعة [العلة الفاعلة، والمادة، والصورة، والعلة الغائية]. هذه العلل، فيما يتعلق بتأثيرها، تتميز بأفضلية خاصة وذلك انطلاقاً من طابع ذاتها وليس بسبب الأسبقية من حيث الزمن. ويمكن لهذه العلل أن تكون، - بنفسها per se - أو من خلال ما هو عرضي، موجودة بالقوة أو بالفعل، وبعيدة أو قريبة، عامة أو خاصة، ذاتية أو نوعية.

أ- الهيولى واحتماليتها المطلقة:

لكى نعرف بنية الذات المحددة يجب الانطلاق من تحليل الهىولى أو من (صفة) الاحتمالية المحضة لها، لأن المادة لى توجد بالفعل تحتاج إلى تلقى الصورة. على الرغم من هذا، فإنها تعتبر جوهراً بسبب عدم حاجتها لمتلق مختلف عنها أو لفاعل بقوة. والهىولى فى ذاتها تعتبر موجودة دائماً بالقوة، ويتمثل جواهرها فى استعدادها لاستقبال الصور؛ ويجب فهمها على أنها ذات حقيقة بالقوة غائبة، وهى المادة الثانية واللى فى الذات المحددة تقوم بعمل الهىولى فيما يتعلق بالصورة.

ونظرية المادة واللى تقوم على أن للمادة استعداداً خالصاً للتأثر (للتلقى) تحمل فى طياتها النظرية الأفلاطونية الجديدة واللى تعتبر المادة ذات طبيعة شريرة نسبياً، لأنها تدخل فى الذوات أقصى قدر من التعدد (الكثرة) مبتعدة بها عن الخير المطلق. ولى تتجاوز المادة حالة كونها مجرد احتمال، يجب أن تحقق من خلال الصورة، لأن المادة والصورة يمثلان جواهر غير كاملة تتكامل فيما بينها بشكل متبادل. والصورة اللى تتحد مع الجسم، لا تعتمد فى ذاتها على المادة، ولكنها لا يمكن أن توجد منفصلة عنه. وأن فرق الرتبة بين المادة والصورة تكمن فى أن المادة جوهراً بالقوة والصورة جوهراً بالفعل.

ب- تكوين المادة- الصورة :

بعد افتراض حالة النقص الأنطولوجية الشديدة للمادة، من السهل شرح اتحادها مع الصورة؛ حيث يوجد لديها ميل طبيعى نحو الخير وهو الذات. وهكذا، "فنظراً لخوف المادة من أن تبقى دائماً مثل الصحراء القاحلة الجرداء، فإنها ترغب فى الصورة الغائبة، وتعانق بشدة هذه الصورة اللى تمنحها الوجود الذى تتوق إليه". وإذا اعتبرنا المادة فى ذاتها "هى مقام: العدم أى "لا ذات" no-ser"، وعندما يكون لها صورة فإنها تحوز العدم النسبى "لا ذات النسبية" فقط، لكن إذا

لم يكن لديها صورة فسوف تهاجم من قبل العدم المطلق أى "اللا ذات المطلقة".
وبالتالى، فإن الشيء الوحيد الذى يوجد فى المادة من الذات هو ميلها نحو الصورة.
"إن المادة تشبه امرأة لعوب ووضيعة، ومع ذلك فهي موضع شفقة
وعطف بسبب قبحها الواضح للعيان، وعندما تنزع حجابها يغطى دائماً عيوبها
الأخلاقى عيوبها البدنية."

وعندما ترك ابن سينا نفسه مشدوداً ومتعلقاً بهذه المقارنة الأفلاطونية
الحديثة فقد أكد بأن المادة، مثل الكائن الحقيقى أو الوجودى؛ لا يمكن أن تشعر بحب
خالص [عشق] نحو الصورة، وإنما يدفعها إليه ميل جسدى وغريزى وشهوانى
"شوق" نحو تلك الصورة التى تمثل آلية الفاعل الذى يعطى لها الذات، التى تحقق
المادة وتكملها. وعلى العكس، يقتصر دور المادة على منح الصورة طابعاً فردياً
ومحدداً (تتميز به وتعرف من خلاله) ، ومن خلال هذا التفاعل بين المادة
والصورة ينشأ الجسم على هيئة جوهر مستمر ومتحد، بأبعاده الثلاثية التى تنتج من
كونه محدوداً.

ج- اكتساب الأشياء للطابع الفردى:

ولكى تتم عملية تكون الجسم بشكل كامل، فيجب أن تحل وتنزل الصورة
الأساسية على كل من العناصر الأولية: وهى المادة الأولى، والفاعل [موضوع]،
والمادة الثانية، والعنصر المتلقى [عنصر] والعنصر الجزئى "اسطقس". وهذه
الصورة تنتمى إلى رتبة الجوهر، وهى مختلفة عن الصورة الجسمية، التى تنتمى
إلى درجة الكمية. ومع ذلك، فإن الصورة الأساسية، وهى الضرورية لتكوين الذات
المحددة، لا تكفى لأن ملكة التفرد [أى جعل الأشياء فردية] هى من ملكات
وظائف المادة، فهى المبدأ الوحيد الحقيقى للتفرد؛ ولا تتجاوز الأعراض
(الخارجية) عن كونها علامة على ذلك . ولما كانت المادة عامة، فلكى تعمل
كوسيلة لإعطاء الشكل الفردى، فإن عليها أن تحدد كميتها تبعاً للذات التى سوف

تتشكل بواسطة التجسيد وتتحدد بواسطة الكمية. وبالتالي، فإن الصورة الجوهرية تمثل البداية للوصول إلى المادة التي تتميز بأن لها كمية محددة. وهذه المادة المقدره كميا هي التي تجعل (من) الصورة فردًا، لأن المادة لا يمكن أن تُستقبل بدون أن يتم استقبالها في نفس الوقت.

٧- مساواة الذات الضرورية(الواجبة الوجود) بالله:

أ- بنية الذات الضرورية(الواجبة الوجود):

لقد انطلق ابن سينا في كل القضايا الميتافيزيقية التي ناقشناها من افتراض أولى: الذات الواجبة بنفسها (واجبة الوجود) التي تمنح للذوات الممكنة بنفسها فحسب الوجود. وإلى حد ما، فإن ما يرغب ابن سينا في تجنبه هو أنه هناك شيء ما يمكن أن يخرج عن سلطان الخالق؛ ويريد أن يؤكد أن الوجود يجب أن يكون أمرًا خارجيًا عن الجوهر ويمثل نعمة يمنحها الله بصورة حرة.

وعالم الأشياء المحددة يكون محكومًا عليه (يتميز) بالتغير، ويمثل القوة الفاعلة عندما يكون فاعلاً، ويبدو قوة سلبية وذلك عندما يكون مفعولاً فيه. وهذه القوى هي استعدادات توجد في شيء ما، وتمثل علة للتغير الذي يحدث في الشيء الآخر؛ فالقوة السلبية توجد فقط عندما يفتقد الفعل وتستخدم للمحافظة على الخواص الطبيعية للأشياء، أما القوة الفعالة فتوجد حين يعمل مبدأ التغير ويتم تطبيقه. والقوة المطلقة أو المادية تكون غير محددة بشكل مطلق، وهي سلبية بشكل محض؛ أما القوة الممكنة، والتي يطلق عليها "عادة"، فيمكن أن تتجه نحو فعل ما بشكل أفضل من توجهها نحو عكسه، أما القوة المعتادة، أو كمال القوة فتكون فعالة بأقصى درجة. ومع ذلك، فلكي يتم الفعل فإنه يحتاج إلى تلقى الوجود، الذي يتم في القوة المتصورة، أي في الماهية التي لا تتناقض مع نفسها. وهذا يحدث بهذه الطريقة في الأشياء القابلة للفساد، والتي تسبق القوة فيها الفعل، أما في الذوات غير القابلة للفساد فإن الفعل يسبق القوة. وبالتالي، فالفعل هو الكمال، والقوة هي نقص؛

الفعل هو الخير والذات والقوة هي اللاذات «no-ser» والشر النسبي. وكل الأشياء تسير في طريقها للكمال، من تغير إلى تغير، ومن فعل إلى فعل، وكحلقة أخيرة لكل القوى الفاعلة يظهر الفعل الخالص، والذات الواجبة بذاتها.

ومفهوم ابن سينا عن الذات الضرورية (واجبة الوجود) يوجه الجدلية الداخلية لفكره. إن مجرد الاحتمالية البسيطة تمثل شيئاً لا غنى عنه لتحقيق الذات المحددة، من حيث إنها شيء يتعلق بالذات. والممكن هو عكس الضروري، أي أن ما هو معتبراً في ذاته لا يتطلب الحاجة إلى الذات. وبالتالي، فكل ما هو موجود يمكن أن ينقسم إلى نوعين أساسيين: الذات الضرورية بنفسها (الواجبة الوجود)، وهي تلك التي يكون من التناقض افتراض أنها لا توجد، والذات الممكنة، وهي التي يمكن افتراض أنها لا توجد بدون أن يمثل ذلك أي تناقض. وإذا كانت الذات الممكنة بنفسها موجودة بشكل حقيقي فذلك لأنها تحولت إلى ضرورة بسبب ذات أخرى.

إن كل الذوات الممكنة ENTES (الكائنات) هي ذوات محدثة. والعلل لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية، ولا أن تشكل مجموعاً تكون فيه الأجزاء ممكنة، ويكون الكل ضرورياً. وكذلك ليس من المنطقي افتراض أن الذوات الممكنة يمنح كل منها الآخر ضرورة الوجود التي لا تمتلكها كل ذات بنفسها، يمكن فقط أن نستنتج أن الذوات الممكنة موجودة بسبب علة ضرورية بذاتها وهي التي تمنح ضرورة الوجود لكل الذوات. هذه العلة هي الذات الضرورية بذاتها (واجبة الوجود)، يجب أن تكون وحيدة لأن الحاجة إلى ذات (واجبة) لا يمكن أن تمثل حالة عامة، في هذه الحالة إما أن توجد الذات خارج الجوهر، أو داخله. عندما تكون خارج الجوهر لن تكون ضرورية بذاتها، وإذا كانت داخل ذاتها فإنه يكون من المستحيل التمييز بين العديد من الذوات الضرورية.

والذوات تتميز فيما بينها بنوع من النقص، أو بعرض، أو بجوهرها. وإذا أكدنا أن الذوات الضرورية المختلفة تختلف فيما بينها بسبب نقص، فإننا نعترف أن واحدة منها (قد - يمكن) تمثل مجموعاً (لها)، أو أن في الذوات الأخرى الباقية ينقص شيء ما، وهو ما يعتبر مناقضاً لما تعنيه كلمة ذات ضرورية. وأن افتراض

أنها تتميز بالأعراض هو تأكيد على أن عَرَضًا ما يجب أن يتحد بشكل ضروري مع الذات الضرورية؛ وهو ما يعتبر أمرًا غير منطقي. وإذا كانت جواهر الكائنات الضرورية المختلفة متباينة، فإن أحدها لن يكون ضروريا. وبالتالي، فإن الذات الضرورية بذاتها (الواجبة الوجود) تكون وحيدة وغير حادثة، ولا يمكن أن ننسب لها أية صفة، لأنها ليس لها أي نوع أو تركيب، وليست لها ذات إلا وجودها الضروري. "فالوجود الضروري ينتمي إلى الذات الضرورية بنفس الطريقة التي ينتمي بها الجوهر للذوات الأخرى".

ب- إثبات وجود الله:

يشير ابن سينا إلى أربع طرق لإثبات وجود الله:

١- من خلال الحركة؛

٢- من خلال العلة؛

٣- من خلال التفرقة بين ما هو ممكن وما هو ضروري؛

٤- بتحليل معنى لفظ "الذات".

وأول احتمالين يتم اختصارهما في الاحتمال الثالث؛ فالاحتمال الأول يعالج من الناحية المادية، والاحتمال الثاني يمثل تحليلاً دقيقاً لمعنى العلة، وعلى العكس، فإن ابن سينا لم يمل مطلقاً من تحديد (تقديم - شرح) الدليل الخاص بالاحتمال الثالث. لكن الأدلة التي استخدمها لإثبات وجود الذات الضرورية بنفسها، مقابل الذوات الممكنة فحسب، فسرهما الفلاسفة اللاتينيون على أنها دليل صريح على وجود الله، حيث أرجعوا إلى ابن سينا ونسبوا إليه أصل دليل عدم لزوم الوجود (الحدوث) الذي قال به القديس توماس الأكويني. وبوضوح، فإن ابن سينا لم يعالج بشكل صريح إشكالية دليل وجود الله. والذي حاول إثباته هو ضرورة وجود ووحداية الذات الضرورية بذاتها. وإذا فسرنا هذه الأدلة على أنها دليل ضمنى

على وجود الله، فلا يجب أن نعتبرها كدليل لاحق، لأنه يضعها في الميتافيزيقا، وليس في الفيزياء، وهو ما سيلومه عليه ابن رشد فيما بعد.

بالإضافة إلى ذلك، فلقد انطلق ابن سينا عندما أعد أدلته من مفهوم منطقي يقوم على الاستدلال من العلة إلى المعلول عن الذات الضرورية، حيث اعتبرها الذات التي توصف بضرورة وجوب الوجود استنادًا إلى جوهرها هي، الذي يتمثل في الوجود الخاص بها نفسها. وعلى مدى شرحه لعملية الإثبات، إذا رغبتنا في أن نطلق عليها هذا الاسم، يستعمل تعبيرات من النوع التالي: "إن الذات الواجبة هي التي من التناقض افتراض أنها لا توجد" أو "من الأمور المتناقضة اعتبار أن ضرورة ذات الله تأتي إليه من ذات أخرى." لكن في كتاب "الإشارات" يبدو هذا التأكيد:

"تأمل كيف لم يحتج ببياتنا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلًا عليه. لكن هذا الباب أشرف وأوثق، أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود"

وفكرة الذات الضرورية تتمثل فيما هو موجود بذاته بالضرورة وليس له جوهر إلا وجوده الضروري. ولهذا يضيف ابن سينا أن الأشخاص الأذكى الذين يعرفون ماذا يعنى ذات ضرورية بذاتها لا يحتاجون لإثبات وجود الله. أما عوام الناس فهم يحتاجون لذلك، من خلال الدليل الذي يعتمد على مفاهيم لها علاقة بالواقع المحسوس. وفي هذا المعنى يفسر النصوص القرآنية.

"إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي في قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" أقول إن هذا حكم لقوم. ثم يقول جل شأنه: "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، أقول إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه" (١)

(١) النص السابق وهذا النص، الإشارات والتبهيئات، ابن سينا، ذخائر العرب ٢٢، تحقيق سليمان دنيا الجزء الثاني، دار المعارف، ص ٦١. (المترجم)

ج- دليل الستوافق الزمني أو الاقتران A SIMULTANEO :

إن قراءة لنصوص ابن سينا تسمح باستنتاج أنه يقبل طريقتين للوصول إلى وجود الله ووحدانيته وعدم ماديته. الطريقة الأولى، والتي يعتبرها أكثر رسوخاً وسمواً، تعتمد على نفس مفهوم الذات [حال الوجود] حيث يستخدم المصطلح العربي الذي يخص الذات بشكل عام "وجود"، وليس الذي يخص الذات المحددة [موجود]، لأنه يظن أنه لا توجد أى ضرورة على الإطلاق للتعرض للنوات المحددة أى العادية. لكن هذا التفسير، نظراً لطابعه التجريدي، حيث يعتمد على مفاهيم ميتافيزيقية محضة، سيكون فى متناول الفلاسفة فقط. أما فى الطريقة الثانية فيقدم دليلاً يناسب عامة الناس وذلك لأنه غير تجريدي ويعتمد على أدلة لها علاقة بالأشياء المحسوسة.

وهذه الطريقة فى الاستدلال عند ابن سينا تشبه الطريقة المستخدمة فى حالة الرجل الطائر، حيث تم تصويره بطريقة يستحيل معها أن يتمتع بأى إحساس؛ لكن كان يستنتج وجوده من قدرته على التأمل، بدون ضرورة للجوء إلى نوات محسوسة يؤكد من خلالها ذلك. وفى هذه الحالة الأخرى، يستنتج الوجود الحقيقى والضرورى لتلك الذات وذلك انطلاقاً من المفهوم الميتافيزيقى الخاص بما يمكن أن تكون عليه الذات الواجبة بنفسها. وهذه الطريقة فى الاستدلال لم تمر مرور الكرام على الفلاسفة اللاتينيين، حيث ينطلق إنريكي دى غانتى "Enrique de Gante" من النص التالى لابن سينا الذى نقله حرفياً فى ملخصه Summa :

"تقول، إذن، إن مفاهيم الذات والشئ، ووجوب وجود الذات، لها طبيعة تجعلها تنطبع فى الحال فى النفس من خلال الانطباع، الذى لا ينبنى على أية أفكار سابقة أكثر بداهة منها".

ويضيف إنريكي دى غانتى: عندما يعالج دليل وجود الله، فإن عالم الفيزياء يمكن أن يستخدم دليل شهادة المخلوقات، لكن عالم الميتافيزيقا يجب أن ينطلق - كما يفعل هو - من هذه المفاهيم *necesse esse, aliquid, ens*، وهى المستقلة عن كل معلومة أو بيان محسوس، وتمثل قضايا كلية ذات طابع يمكن فهمه. إذن، فداخل

استدلال ابن سينا تختبئ المفاهيم المفترضة (الاقتراضات) الخاصة بدليل التزامن أو الاقتران a simultaneo (٧).

د - الصفات الأساسية للذات الإلهية:

إن الملاحظة الحقيقية الأساسية لله - من خلال تصوره كذات ضرورية - تتمثل في كماله الميتافيزيقي النهائي: فأنه هو الذات الوحيدة التي جوهر ذاتها هو وجودها. ويمكن الحديث عن ذات إلهية فقط بمعنى قياسى واسع، حيث يخصها ابن سينا بالمصطلح العربى "حقيقة" أى [ذات موجودة حقيقة]، حيث يؤكد بعد ذلك أن هذه الذات تتمثل في "آنية" anniya، أى ذات ضرورية بذاتها. (٨) فالذات الإلهية بسيطة بصورة مطلقة، ولا توجد لها علة من أى نوع، وهى وحدة غير قابلة للاختراق، ومحددة لذاتها بذاتها. إن الله يتمثل فى ذاته المطلقة [هوية]: الذات التى لا توجد ذات غيرها، وذلك كما يقول عندما يعلق على التعبير القرآنى: "قل هو الله أحد". وكذلك فهو مصمت^(١) (٩)، حيث يقول القرآن: الله الصمد، لأن الذى له ذات لها تجويف سوف يملأه الوجود، لكن لما كان الله له الوجود الضرورى بذاته (واجب الوجود) فليس فيه أى تجويف. وبالتالي، فنظراً لأنه لا يتلقى أى شىء، فإن الله هو الذات الوحيدة التى تحدد ذاتها بذاتها.

هـ - الصفات الإلهية المتحدة بذاته:

انطلاقاً من أوجه الكمال التى نراها فى الأشياء، يمكن أن نطبق على الله بعض الصفات، وإن كان ذلك بمعنى مختلف جداً عن معناها بالنسبة للمخلوقات. وهكذا، ففي المقام الأول الله هو الحق المحض، لأن حقيقة كل شىء ليست سوى

(١) للصمد فى اللغة معان عديدة، منها أنه الذى لا جوف له، ومنها أنه السيد الذى لا يحتاج إلى أحد، بل يحتاج إليه غيره. وقد اختار المؤلف المعنى الأول، مع أن المعنى الثانى هو اللائق فى الحديث عن الله تعالى. وانظر: المفردات فى غريب القرآن، للراغب الأصبهاني، مادة: صمد . (د. مذكور)

صفة للذات مطلوبة لها ولا تستطيع الاستغناء عنها، ولما كان الله هو الذات الضرورية بذاتها (الواجبة الوجود)، فهو الذات المحضة، وبالتالي فهو الحقيقة المحضة. ولما كان الله منفصلاً عن المادة بشكل مطلق، فهو العقل المحض، وهو دائماً بالفعل، وبالتالي فنظراً لأنه هو فقط يعرف ذاته فهو عقل محض وقابل للإدراك المحض.

ولما كان الشر يتولد من الخلو والنقص، والله ليس بناقص فالشر لا يرجع إليه، لأنه هو الخير والجمال المطلقين ومصدر كل خير وكل جمال لكل المخلوقات. ولما كان هو أعظم جمال وخير ويعرف ذاته كخير وجمال، فإن الله هو المحب المحض لذاته، لكن بما أنه لا شيء فيما يحبه يوجد خارجاً عنه فهو المحبوب المحض، ونظراً لكونه الذات والخير والجمال المحض فهو أجدر الذوات بالحب بمعنى أنه هو الحب المحض، وهو الأعلى، والأكرم وحبه هو أكمل أنواع الحب.

ولما كانت الحياة هي قمة الوجود، فإن الله هو الحياة. ولكن نظراً لأن كمال الذوات المخلوقة يتمثل في الملكات العقلية، لهذا فإن حياة الله هي ذات صورة عقلية مطلقة وتأملية ولا تختلف بشكل جوهري عن علمه. إن كل هذه الصفات هي طرق مختلفة للإشارة لوحداية الله، التي تظهر في الوجود *ad extra* من خلال خلق العالم وحفظه وتقديم الهداية لكل الكائنات القادرة على استقبال نوره.

٨- الخلق:

أ- العلم الإلهي، أصل الخلق:

الخلق كما يفهمه ابن سينا هو ثمرة المعرفة. فالعلم الإلهي يتمثل في فعل واحد سرمدى يعرف الله من خلاله كل الأشياء مرة واحدة، وبدون أن تحدث تلك المعرفة الأزلية أى تغيير في الذات الإلهية. ومن هذه المعرفة الإلهية - التي تعرف منذ الأزل ماهية كل الذوات - تنشأ كل الأشياء، ولكن ليس كانبثاق من ذاته نفسها، بحيث لا يمثل الخلق أثراً مادياً لله. والله يعرف أن المعرفة التي توجد في

علمه الإلهي تفيض على الذات (نوات- ذاته) وتخلق الأشياء. ونظرًا لمعرفة الله منذ الأزل للنوات وما يصدر عنها، فإنه يحب نظام الخير الذي ينشأ من المعرفة الإلهية الأزلية. وهذا الحب غير مباشر، لأن الله هو الإرادة المحضة (المكتفية بذاتها) وهو منزّه عن كل نقص فلا يمكن أن يكون له أى رغبة فى سواه . وهكذا، وعلى الرغم من أن الخلق يمثل نوعًا من الخير، فإن الله لا يستطيع أن يحبه بشكل مباشر لأنه لو فعل هكذا فإنه يكون محددًا بواسطة الخلق، والله فقط يمكن أن يحدد ذاته بذاته. وبالتالي، فإن الشيء الوحيد الذى يعرفه الله هو ذاته، لكن هذه المعرفة تشمل نظام الخير والأشياء التى تتطور وتوجد عندما يعرفها الله .

ب- الطابع الكلى للمعرفة الإلهية:

تختلف المعرفة الإلهية اختلافًا كبيرًا عن طرق المعرفة الإنسانية. والله يعرف ذاته ويعرف القوانين الكلية للوجود أى يعرف الأشياء معرفة كلية لأنه هو المبدأ الذى تنشأ منه. وبالتالي، كيف يعرف الله الأشياء الفردية ؟ فإذا كان الله يعرف النوات المحدودة من خلال جواهرها، فإنه لن يعرفها مادامت تخضع للتغيير، لكن إذا كان الله يعرف النوات الفردية كأشياء متغيرة، فإن الله سيعرف شيئًا يكون متغيرًا وحادثًا وماديا. ومع ذلك، فكما يقول القرآن لا يوجد شيء يخرج عن علم الله، إذن كيف يعرف الله الأشياء الفردية ؟ إن المعرفة الإلهية الكلية هى أكثر أنواع المعرفة كمالًا، حيث تشمل معرفة كل العلل وتأثيرها، وعلى الرغم من أنها تحيط بكل أنواع التغيرات فإنها لا تحدث أى تغيير عند الله، لأنه لكى يحدث التغير فإنه يحتاج إلى زمن يحدث فيه، والله فوق الزمن فهو يعرف الأشياء كما لو كانت حاضرة دائمًا وأزلية وكلية. ولكى لا تصيف هذه المعرفة أى شيء إلى الذات الإلهية، فإن عملية الخلق تكون بطريقة ما داخل الجوهر؛ لكن هذا لا يحدث بشكل لا إرادى لأن "العلم الذى يوصف به هو الإرادة التى لديه".

ج- الطابع الدائم والإشراقى لعملية الخلق:

إن عملية الخلق تحدث بصورة أزلية لأنها لو كانت مؤقتة لكان الله - قبل أن يخلق - يخلو من الكمال المتعلق بالتأثير الذى يتفك عن علته. ولنفس السبب، فإن عملية الخلق يجب أن تكون محفوظة بشكل كامل لأن أحسن الخالقين هو الذى يجعل أعماله تدوم وقتاً أكثر، والله هو أحسن الخالقين، ولهذا، يؤكد القرآن [٣٥/٤١] "إن الله يُمْسِكُ السماوات والأرض أن تترولا...". إن عالم الخلق ينتمى إلى الذات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها، والذى يستمر ما استمرت العلة الضرورية، ولما كانت العلة أزلية، فإن ما هو مخلوق سيحفظه الله إلى الأبد. إن هذا الفعل الإلهي هو، في نفس الوقت، عبارة عن نور عقلى [إشراق] لأن الذات العظيمة التى يمكن إدراكها هي نور، وهو هكذا ينتشر فوق كل الكائنات، فالكائنات السفلية تتلقى فقط الدفعة الخالقة، أما الذين لديهم عقل فيتلقون أيضاً شيئاً من النور الإلهي. وهكذا، فالكائن الأول الذى يتلقى النور الإلهي، مثلما تنعكس الشمس في مرآة، هو العقل الكلى، ثم بعد ذلك الأنفس الملائكية. أما النفس الإنسانية فتتلقى إشعاع النور الإلهي من خلال العقل الفعّال.

إن طبيعة الخلق تجعل من الضروري أن يعتمد ما هو مخلوق على الله بشكل مطلق وأزلى. فهناك صنّاع، كما يقول ابن سينا، يتصرفون فقط عند قيامهم بأعمالهم ثم بعد ذلك ينفصلون (يتخلون) عنها، لكن الفاعل الذى يقوم بعملية الخلق المطلقة [إبداع] لا يقتصر دوره على إحداث تحول وقتى أو تولد [تكوين]، ولهذا فأكمل حالات التبعية التى وجدت هي الحالة التى تكون بين ما هو مخلوق وبين الخالق. لكن هذه المشكلة تتعقد عندما يستعمل مصطلح الخلق من العدم "عن العدم" لأن فى فكره يمكن الحديث عن خلق الأشياء من لا شيء، لكن من غير المؤكد أنه يمكن الحديث عن خلق متقن للشيء من العدم .

وعملية الخلق التى يتحدث عنها القرآن تتم من لا شيء (من العدم) وعندما علق ابن سينا على السورة رقم ١١٣ حاول التوفيق بين الإيمان القرآنى والفكر الأفلاطونى الحديث. الآية الأولى تقول: " قل أعوذ برب الفلق...".

"الحمد لله الذى فلق ظلمة العدم بنور الوجود وأفاض على قوالب الماهيات وقوالب الممكنات صنائع الخير بمحض التفضل والجود قال قدس سره وأجاد (قل أعوذ برب الفلق) فالفلق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود لذاته، وذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول. وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه، وليس فيه شر أصلاً إلا ما صار مخفياً تحت سطوع النوع الأول وهو الكدرة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته وأيضاً فلما كانت الأجسام من قدره لا من قضائه وهى منبع الشر من حيث إن المادة لا تحصل إلا هناك لا جرم جعل الشر مضافاً إلى ما خلق . ثم إنه سبحانه قدم الانفلاق، وهو إفاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة على الشر اللازم عن بعضها، ولذلك فإن الخير مقصود بالقصد الأول والشر عارض بقصد ثانوى... فإن قيل لماذا قال برب الفلق ولم يقل بآله الفلق أو نحو ذلك ؟ قيل إنه فيه سر لطيف من حقائق العلم وذلك لأن الرب رب للمربوب، والمربوب هو الذى لا يستغنى فى شيء من حالاته عن الرب. انظر إلى الطفل الذى يربيه والده فمادام مربوباً هل يستغنى عن المربي. ولما كانت الماهيات الممكنة لا تستغنى فى شيء من أوقات وجودها ولا من أحوال نبوتها عن إفاضة المبدأ الأول، لا جرم عبر عنه بلفظ الرب".^(١)

إن ابن سينا يظن أن أنوار الذات الإلهية هى فى نفس الوقت خالقة بالنسبة للمادة ومضيئة بالنسبة للذوات العقلية. هذه الأنوار، من حيث إنها خالق تمتاز بالطبيعة، ومن حيث إنها مخلوق لا يمكن أن تتكامل معها. والتحول من الطابع الخالق إلى الطابع المخلوق يحدث ما دام لا يوجد فى الذات الإلهية عائق أو أى كره أو بغض لعملية الخلق. إن الله لكونه كاملاً يعرف ما يمكن أن ينشأ عنه، ومن حيث إنه خير فإنه يحبه. وعملية الخلق إن تكون صفة ملازمة ضرورية لصاحب دائماً الذات الإلهية لكن لا تمثل جزءاً تكوينياً لها أو فيها [أى لا تمثل أحد مكوناتها]. والفرق بين الله ومخلوقاته يكمن فى الجزئية الأساسية الوحيدة التى

(١) ابن سينا، شرح المعونتين، ضمن كتاب "جامع البدائع" طباعة محي الدين صبرى الكردى ص ٢٤-٢٦ . (المترجم)

يقبلها ابن سينا: الذات الإلهية تكون ذات ضرورية بذاتها (واجبة الوجود)، بينما ذات المخلوقات هي الضرورية بسبب غيرها، ويعتبر هذا الفرق فرق طبيعة وليس فرق درجة. (١٠)

٩- نظام الكون:

أ- نظام الخلق:

من تيار الخلق تنشأ كل الكائنات المخلوقة تبعاً لنظام دقيق. فبطريقة مباشرة وفي الحال يصدر عن الله ذات واحدة فقط، ويتم هكذا تجنب أن تحدث الكثرة في جوهره. هذه الذات غير مادية والتي تتمثل في الغيب أو العقل الأول، وهو واحد من ناحية العدد، لكنه متعدد من ناحية الجوهر، وتعدد جوهره الأساسي يتمثل في أنه ذات ممكنة بذاتها وواجبة بسبب الفعل الإلهي الخالق. ومن هذا العقل الأول تتطلق كل الذوات الأخرى المخلوقة، بحيث إنه من خلال ما يعرفه العقل الأول عن جوهر الذات الأولى، يصدر العقل الثاني. ومما يعرفه العقل الثاني عن جوهره من جهة أن الله جعله واجباً بغيره، تولد الروح أو نفس الفلك الأقصى. ومما يعقله العقل الأول عن جوهره - من جهة كونه ممكناً في ذاته - تنشأ الفلك أو الجرم السماوي الخاص بها. وهكذا تحدث عملية صدور العقول العشرة ومعها نفوسها وعقولها المحركة وأفلاكها :

١- الفلك الأقصى.

٢- فلك النجوم الثابتة.

٣- كوكب زحل.

٤- كوكب جوبيتر.

٥- كوكب المريخ.

٦- كوكب الشمس.

٧- كوكب فينوس.

٨- كوكب عطارد.

٩- فلك القمر.

١٠ - العالم الأرضي (المسفل).

والعقل العاشر يمثل العقل الفعّال، ومهمته ليست إنشاء جسم سماوي، وإنما الإشراف على ما دون فلك القمر، الذي يعيش فيه البشر^(١).

ب- العالم السماوي والعالم الأرضي:

العالم السماوي يتضمن مادة الأثير، التي يمكن لها فقط أن تتلقى صورة واحدة، وتخلو هي من الشكل. ويتحرك ذلك العالم بشكل دائري ويدمج الصورة في المادة. والعالم الأرضي له العديد من الصور، وهو خاضع للتغير ومادته يمكن أن تتلقى صوراً مختلفة وأحياناً متناقضة. والمادة التي تكوّن العالم الأرضي تنشأ من خلال الحركة الدائرية، والأشكال المختلفة التي تتلقاها تأتي من الطبقات السماوية التي مهمتها إعداد المادة لتلقى تلك الصور بواسطة العقل الفعّال. والعالم السماوي بالإضافة إلى ذلك، يؤثر في العالم الأرضي، سواء من خلال نشاط أجسام النجوم على الأجسام الأرضية أو بتأثير الأنفس السماوية على الأنفس الخاصة بعالمنا. وأكثر من ذلك فإن المادة الأرضية نفسها تأخذ هيكلها من خلال عمل [نشاط] النجوم في العناصر الأربعة المشهورة؛ والحرارة المركزية [ابن سينا لا يقبل وجود النار المركزية] تميل إلى تجميع العناصر، بينما البرودة تفصلها وتفرقها.

وعالم الخلق يمكن أن يتجمع في أربع مجموعات: عقول سماوية، وأنفس سماوية، وقوى مادية، وعالم جسمي. والمجموعتان الأوليان تتكونان من كائنات غير مادية - ودراستها تنتمي إلى [دراسة] العلم الإلهي - وذلك حتى لا تحتك

(١) يلخص ابن سينا عملية الخلق على الوجه التالي : يفكر العقل الأول في المبدأ (وهو الله) فيصدر عنه عقل، ويفكر في ذاته من جهة كونه واجباً بغيره فيصدر عنه نفس، ويفكر في ذاته من جهة كونه ممكن الوجود فيصدر عنه جسم الفلك . وهكذا تتكون ثلاثية : عقل، نفس، جسم . (د. مذكور)

بالمادة حتى ولو على المستوى النظري؛ وبالتالي فهي أكثر المخلوقات قرباً من الخالق. وابن سينا يعتبرها "الكروبيون"، بالإضافة إلى مجموعة الملائكة الثانية، والملائكة الخاصة بالإسماعيلية، حيث تمثل عقولا محضة، وجواهر بسيطة، تمتاز فيما بينها بقربها النسبي من الخالق وبتحكمها وسيطرتها على طبقة محددة. وبالتالي، ونظراً لعدم وجود فروق خاصة، فإن كلا منها يكون فصلاً مكوناً من فرد واحد، ولا يوجد فيها وجود إلا الوجود الخاص بالذات الممكنة بنفسها والواجبة من خلال فعل الخلق الإلهي.

والعقول السماوية تكون النوع الأول من الملائكة، والنوع الثاني (من الملائكة) يتكون من الأنفس الملائكية، التي تسكن الطبقات السماوية، والنوع الثالث يتكون من الأجسام النجومية أو الكوكبية. ومهمة النوع الأول من الملائكة، هي سماوية وشبه إلهية. أما مهمة الملائكة النشطاء أو الأنفس السماوية فهي الإشراف على العالم المادي والتوسط بين العالم السماوي والعالم الأرضي، وهي ضرورية حتى تستطيع العقول المفارقة، أو ملائكة النوع الأول، أن تؤثر بشكل غير مباشر في الأجسام المادية للتعرف على ما هو مناسب في عالم المتناقضات وإعداد الاستعدادات التي تسمح بالتوالد في العناصر البسيطة. وعلى هذه المادة، التي تم تجهيزها، يمكن للعقل الفعّال أن يطبع الصور. وفي هذا المعنى، فإن العقل الفعّال هو "واهب الصور" بالنسبة للعالم الأرضي.

١٠ - مفهوم النفس:

أ- أنواع النفس:

في ترتيب العالم الأرضي يشغل الإنسان أفضل المراتب، وأفضل ما في الإنسان هي النفس. وفي المقام الأول، يعتبر ابن سينا، ونتيجة لسيره على درب أرسطو، أن النفس هي المبدأ المحيى لكل الكائنات الحية. وفي المقام الثاني، فإن النفس معتبرة في ذاتها تمثل الصورة الخاصة للنوات المخلوقة الأكثر رقياً. والنفس

هكذا عبارة عن جوهر غير جسمي وتمثل كمالاً أول للجسم الذي يتحرك بها. وبين هاتين النقطتين، فإن النفس الإنسانية تشارك في صفات كلا النوعين. على الرغم من ذلك، يوجد نوعان من الأنفس التي تعمل دائماً كأشكال منفصلة: الأنفس الملائكية، والنفس الإلهية.

ب- النفس الإنسانية:

النفس هي كمال أول للجسم الإنساني فهي التي تجعله موجوداً بالفعل وتحفظه، حيث تعمل من خلال الأعضاء، وكصورة فهي جوهر منفصل، ولكن بدلاً من أن توجد دائماً بالفعل، فإنها تكون بالقوة وتوجد متحدة بالجسم.

"والنفس العقلانية لا تكون مطبوعة في الجسم الذي تعيش من خلاله، وإنما تكون فقط في حيازة ذلك الجسم كما لو كان ذلك الجسم أداة لها، لأن تغير الحالة، - بموت ذلك الجسم الذي يتوقف حينئذ عن مهمته كجهاز لها، ولا تحتفظ النفس بعد ذلك باتحادها معه - لا يؤثر بأي شكل في جوهرها، بل على العكس تبقى بعده، لأن مبدأ الذات قد تم منحه للنفس من خلال خواص غير قابلة للفناء."

إن استقلال النفس الإنسانية وصفتها كصورة منفصلة يتضح حتى خلال (فترة) اتصالها المؤقت مع الجسم. وهكذا، فعلى الرغم من أن التعب والشيخوخة والمرض تقلل من قدرة جسمنا وأعضائنا، فإن هناك بعض الملكات في النفس كالفكر لا تتغير، بل إن بعضها قد يزيد. ويمكن للإنسان أن يعرف قدر واستقلال نفسه. وإذا كانت هذه النفس قد ارتقت واعتادت على الاتصال بالعقل الفعال، فحينئذٍ ترغب في الانفصال عن الجسم، وذلك لتتحرر نهائياً منه. (١١)

والنفس تؤثر في الجسم الإنساني وتعطي له الحياة حيث تحققه وتكمله. ونظراً لأن النفس مبدأ حيوي (مصدر الحياة)، ففيها توجد العناصر الضرورية لتطور ونمو الجسم الإنساني، ولهذا فعند فقد النفس، فإن جسمنا يتوقف عن الوجود. وكذلك فإن النفس تشتمل على القوة التي تحول الجسم - من حيث إنه مادة - من

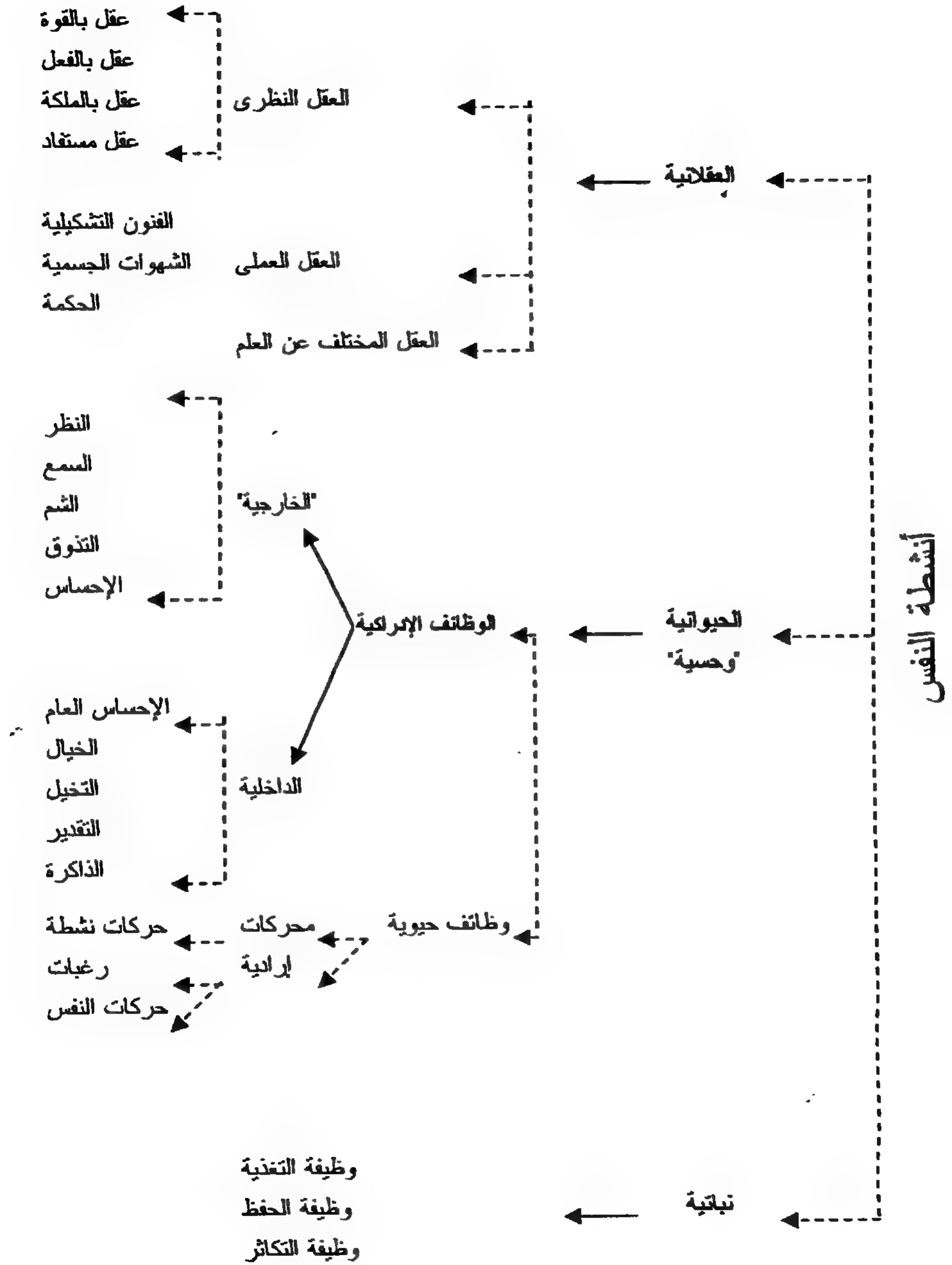
موجود بالقوة إلى موجود بالفعل. وكسبب في الكمال، فإن النفس هي جوهر عقلائي وغير جسمي، وتمثل للكمال الأول للجسم الذي تحركه، وعلى الرغم من أنها جوهر منفصل، فإنها توجد بالقوة، ولكي تتحول إلى بالفعل تحتاج إلى مساعدة العقل الفعّال.

ج- تلقى درجات النفس:

إن العمل الأول الذي تقوم به النفس في الجسم الإنساني هو إكمال تكوينه، فالجسم بدون نفس لا يعتبر جسمًا كاملاً. والعمل الثاني يتمثل في عملها كقوة للجسم من خلال الأعضاء المناسبة، حيث تتسق وتعطي وحدة لكل الأنشطة الطبيعية للجسم، والأعضاء العديدة التي تكونه. هذا التنسيق يحدث من خلال تلقى الدرجات المختلفة للنفس: النفس النباتية، وتمثل كمال الجسم الطبيعي والعضوي، وتقوم بالمهام التي تتعلق بالنمو والتغذية والتكاثر، والنفس الحيوانية وهي كمال الجسم الطبيعي والعضوي الذي يلد، وينمو... إلخ، بالإضافة إلى أنه يتحرك بشكل إرادي، وأخيراً، النفس العقلانية وهي كمال الجسم الطبيعي والعضوي الذي يلد وينمو، بالإضافة إلى ذلك فهي قادرة على القيام بأفعال واعية. وبمعنى دقيق، فإن النباتات فقط هي التي لها أنفس نباتية، لأن الوظائف النباتية التي توجد في الحيوانات تدخل ضمن قدرات النفس الحيوانية؛ أما في الإنسان فإن الدرجات النباتية والحسية تشملها النفس العقلانية.

د- نشاطات النفس:

نشاطات النفس، كما يصفها ابن سينا، يمكن أن تلخص في الجدول الموجود في الصفحة التالية:



هـ - النفس كصورة مفارقة :

نظراً للطابع الروحي للنفس الإنسانية فإنها يمكن أن توجد متصلة أو مفارقة عن الجسم، لأنه لو كانت النفس تبقى وتعيش بسبب الجسم أو كانت مادية مثل الأجسام، والتي تتميز بقابليتها للقياس أو الانقسام، لما كان من الممكن لها أن تستقبل صور الأشياء المحسوسة التي تكون غير قابلة للانقسام (لتعارض ذلك مع طبيعة الأجسام). ولما كانت النفس غير مادية فهي أيضاً خالدة وأزلية وتبقى بعد مفارقتها عن الجسم. والجسم لا يمكن أن يكون علة فاعلة للنفس لأن ما هو مادي لا يمكن أن يلد ما هو روعي؛ ولا يمكن أن تكون النفس علة نهائية (لذاتها) لأن هدفها لا ينتهي عند اتصالها مع الجسم، وأقل من ذلك هو إمكانية أن تكون النفس علة الصورية لأن الجسم ليس هو المكمل للنفس وإنما النفس هي الكمال الأخير للجسم. وبالتالي، فإن الجسم هو علة عارضة بسيطة، ومؤقتة، تميز بين نفس وأخرى. والأنفس تختلف فقط فيما بينها تبعاً للجسم الذي يتلقى جوهرها، أي، تبعاً للجسم الذي تتصل به بشكل مؤقت.

وتحافظ النفس على درجتها الروحية حتى عندما يكون الجسم محلاً لها، وإن لم تكن مستقلة بشكل كامل عنه. ولو كانت النفس مستقلة تماماً عن الجسم الذي يكون صورة لها لكان من الممكن أن تحدث حالة تأخذ فيها النفس أشكالاً متعاقبة من الأجسام، لكن النفس عندما تتفصل عن الجسد الذي تكونه فإنها لا تعود للجسد مرة ثانية. إن المميزات الخاصة للجسم الإنساني، مثل التجسد، والتغذية والتكاثر، والإحساس تمثل المادة التي تعمل فيها النفس كصورة، ولكن بعد مفارقتها فإن النفس تبقى كصور مفارقة. إن اتحادها مع الجسم كان شيئاً مؤقتاً بصورة كاملة، وبفضل هذا الاتحاد تلقى الجسم وجوده وحياته وحركته، بينما تصرف الجسم كأداة، أو كآلة للنفس. وبسبب ما يتميز به الجسم من نقص، فإن النفس كصورة للجسد تتصرف بشكل مستقل في أربع لحظات مهمة للمعرفة:

١- لتكتسب فكرة عن الذات الأولى والضرورية.

٢- لتصل إلى فكرة الوجود الواجب للذات الأولى بدون اللجوء إلى دليل من المخلوقات.

٣- لتلقى المعقولات التي يرسلها لها العقل الفعّال.

٤- لتعقل ذاتها.

وبعد الموت ومفارقة النفس للجسد، تجد نفسها حرة من نواقصه، وتبلغ أرقى درجات وجودها الحقيقي، لكن إذا كانت الرذائل التي اكتسبتها خلال الحياة في العالم المادى قد لوّثت جوهرها نفسه، فستشعر بألم شقاء أبدى لأنها عندئذ ستكون على وعى كامل بالضرر الذى لا يعالج، الذى نتج عن خطئها. وعلى العكس، فإن الأنفس التي استطاعت خلال اتصالها المؤقت مع الجسم أن ترتفع إلى درجة القداسة، فإنها تتمتع بعد موت الجسم بجنة وتمثل أعلى وأرقى كمال لها. وهكذا يوجد في فكر ابن سينا أصداء لكل من فلسفة أفلاطون والعقيدة الدينية الخاصة بالجنة والنار.

١١- نظرية العقل:

أ- أنواع العقل:

من بين كل ملكات النفس، تعتبر الملكات العقلانية من أهمها وأعلاها، فهي تتويج للعمليات الحيوية والمهام الخاصة العقل. وقد بدأ ابن سينا في تطوير مفهومه عن العقل بعد أن أخذ نظرية العقل لدى الإغريق، التي طورها كل من الكندي والفارابي. وسوف يؤثر فهم ابن سينا كثيراً في الفلاسفة اليهود واللاتينيين.

وبالمعنى العام والشائع يعرف التعقل على أنه: جلاء ووضوح بصيرة الإنسان أو فطنته؛ كما يطلق الفهم (العقل) على المعارف المكتسبة من خلال التجربة التي تسمح بفعالية في العمل، والتي يحوزها أولئك الذين نعتبرهم عارفين

جدا لشيء ما. أما في المعنى الفلسفي فيجب أن نميز في المقام الأول بين ثلاثة أنواع مختلفة للفهم (العقل):

١- الفهم (العقل) المختلف عن العلم الذي أشار إليه أرسطو في المواضع الجدلية (أنالوطيقا الثانية - كتاب البرهان).

٢ - الفهم (العقل) العملي الذي عالجه أرسطو في علم الأخلاق، والذي يؤدي إلى اكتساب المعرفة الخاصة التي تتحكم في الأعمال التي تتجه نحو غاية. ووظيفته تتمثل في الوصول إلى رأى صائب حول الأعمال الإنسانية التي تتجه لتحقيق الخير، وبالتالي، فإن هدفه لا يقتصر على الوصول إلى رأى بسيط وعملي، وإنما الحصول على المعارف المفيدة للحياة، وبالتالي فهدفه النهائي هو الخير.

٣- العقل النظري المجرد الذي عالجه أرسطو في كتاب النفس.

وفي العقل النظري يجب أن نميز بين الدرجات التالية:

أ- العقل الذي بالقوة أو المادى، وهو الملكة القادرة على تلقى الصور التي تم تجريدتها من مادتها؛ ويسمى "العقل الهولاني"، لأنه، مثل الهولوى، يمكن أن يأخذ أى صورة.

ب- العقل بالفعل، والذي يوجد بالقوة، أو هو ملكة بالقوة، ويسمح بالتعقل والإدراك، والاستيعاب الإدراكي للأشياء القابلة للفهم.

ج- العقل بالملكة، وهو أعلى درجات الكمال التي يمكن أن تصل إليها معرفتنا، ولهذا يسمى العقل المقدس. والعقل الفعّال يوجد خارج العقل الإنسانى وهو الذى يحققه، ومن خلاله يتحول العقل الإنسانى من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل. وبالتالي، فالعقل التأملى هو الملكة التي تتحقق من خلال تلقى المعقولات التي تجعل العقل التأملى ينتقل من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل؛ ووظيفة العقل التأملى هي الوصول لمعرفة الحقيقة وينتمى إلى العقل الكلى والعلم.

والعقل بالقوة أو المادى، هو أول درجة من العقل التأملى، ويوجد بالقوة مطلقاً وذلك بالنسبة للصور؛ ولكى يتحقق ويتحول إلى عقل بالفعل يحتاج إلى أن تتطبع فيه الصور المجردة. والتجريد لهذه الصور يحدث من خلال عملية تشتمل على الدرجات التالية:

أ- الإحساس، والذي يحقق عملية التجريد الأولى؛ لكن لا يصل إلى التجريد الكامل للمادة الحسية (المحسوسة) ولخصائصها من الصور المحسوسة .

ب- الخيال الذى يجرد الصور المحسوسة من المادة؛ لكن لا يجردها من الخصائص المادية المصاحبة لها.

ج- التصورية التى تقدم وتمد الصور المتصورة والبتي تكون غير مادية بشكل كامل.

د- التأملية التى تستوعب تلك الأشياء.

وعندما يتلقى العقل هذه الصور المجردة، فإنه يتحول من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل، لكن هذه العملية تحتاج إلى تعاون العقل الفعال، حيث إن الملكات الإنسانية تخضع للمبدأ العام المتعلق بأنه لا شىء يمكن أن ينتقل من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل بدون مساعدة ذات أخرى فى حالة هى بالفعل.

ب - طبيعة الفهم(العقل) الفاعل:

فى أحد النصوص التى تحولت إلى نص مرجعى يستدل به دائماً، كتب ابن سينا:

"هذا الشىء عقل بالفعل وفعال فينا فيسمى عقلاً فعالاً وقياسه من عقولنا قياس الشمس من أبصارنا فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتصلها

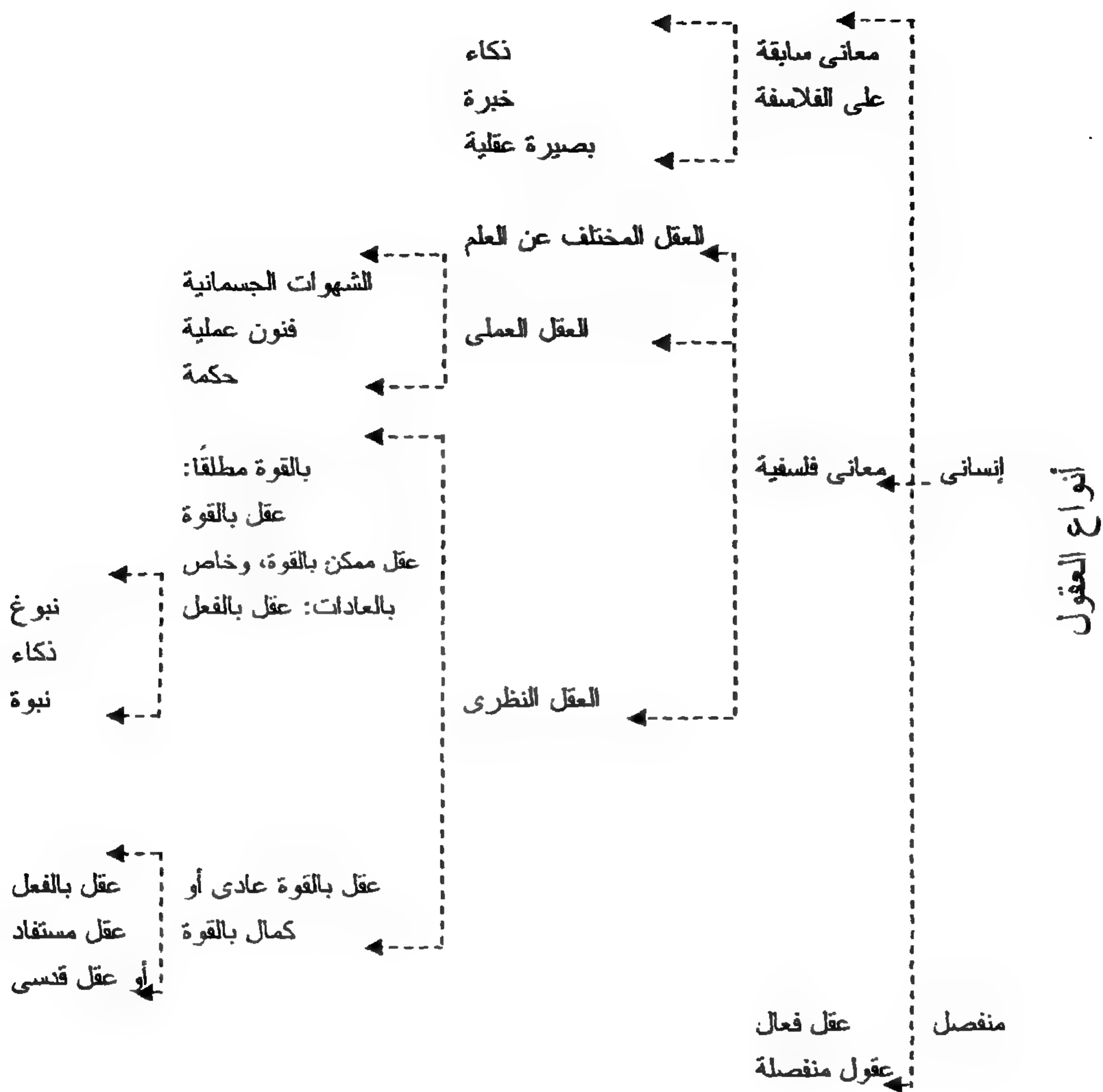
بالبصر كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فنصلها بنفسنا^(١).

إن فعل العقل الفعّال يتكرر بشكل مستمر، ويمكن أن يتحول به العقل بالفعل إلى عقل معتاد أو كمال للقوة؛ وهو الذى يمثل العقل بالملكة، وعندما يكون هذا الاتحاد وثيقاً وقوياً ومستمرًا تقريباً سيتم الوصول إلى عقل مستفاد، وهى أعلى درجة من درجات المعرفة الإنسانية والتي يشبهها ابن سينا بالمصباح الذى يوجه ضوئه على العقل بالقوة. لكن فى جميع الأحوال، فإن العقل المستفاد بعد أن تم الوصول إليه، ولكى يحقق ما تبقى من معلومات هى بالقوة فى العقل الإنسانى، فإنه يحتاج إلى تدخل العقل الفعّال.

ج- ترتيب طرق ودرجات وعمليات العقل:

طبقاً للمبادئ التى تم شرحها، فإن مفهوم ابن سينا للعقل يمكن أن يكون تبعاً للشكل الموجود فى الصفحة التالية:

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات، ابن سينا، الطبعة الثانية، ص ٢٤. (المترجم)



د - اتحاد العقل الفعّال مع العقل الإنساني:

يعتبر العقل المستفاد قمة الاتحاد العقلي، وهو مفهوم خاص بابن سينا ويتصف بأنه معقد جداً. ولكي يشرحه لجأ ابن سينا إلى الآية التي تُعرف بآية النور [السورة ٢٤ / الآية ٣٥] "الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاج كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم"

ويعلق ابن سينا على ذلك قائلاً:

"النور اسم مشترك لمعنيين ذاتي واستعاري . والمستعار على وجهين إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير، أعنى الله تعالى خيراً بذاته وهو سبب لكل خير. كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي . وقوله السماوات والأرض عبارة عن الكل وقوله مشكاة فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيو للاستضاءة، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر. وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف. وأفضل المشفات الهواء وأفضل الأهوية هو المشكاة. فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل لأن النور كما هو كمال المشف ومخرج له من القوة إلى الفعل. ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة .

ثم قال بعد ذلك كانها كوكب دري ليجعلها الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف فليس شيء من المتلونات يستشف. توقد من شجرة مباركة زيتونة يعنى به القوة الفكرية التي هي موضوع ومادة للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج. لا شرقية ولا غربية، الشرق في اللغة حيث يشرق منه النور، والغرب حيث فيه يفقد النور. ويستعار الشرق في حيث يوجد فيه النور والغرب في حيث يفقد فيه النور. فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية

فأقول إن الملكية الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق. قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار مدح القوى الفكرية ثم قال ولو مسحها يعنى بالمس الاتصال والإفاضة . وقوله نار لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وهو العقل الكلى، وليس هذا العقل كما ظن الإسكندر الأفروديسى ونسب الظن إلى أرسطو بالإله الحق الأول. لأن هذا العقل واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة، فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله".^(١) (١٢)

هـ - النور (الإشراق) النبوى:

تبعاً لابن سينا، فإنه يمكن للعقل المستفاد أن يقوم بعملية تحويل للجزء الذى يمكن أن يوجد فى العقل الانسانى بالقوة إلى عقل بالفعل وذلك بمجرد الاقتراب من العقل الفعّال، حيث يوجه العقل الإنسانى نحو اتحاد باطنى مطرد مع العقل الفعّال. وأعلى درجات الاتصال هي درجة النور النبوى الذى يمكن أن يحدث عندما يتحول ذلك الاتصال إلى شيء معتاد حيث يؤدي إلى طبع الصورة المجردة فيها فجاءة تقريباً، وهو ما يمثل النبوة.

ويمكن أن تحدث النبوة بطريقتين: من خلال اتصال العقل الإنسانى مع العقل الفعّال، أو بواسطة الملائكة، مثلاً تلقى محمد الرسالة النبوية بواسطة جبريل. والأنبياء يختارهم الله بسبب كمال عقولهم العليا. والوحي يمكن أن يكون ملموساً، أو إلهامياً، وفى هذه الحالة الأخيرة يكون عبارة عن نور داخلى . وتأخذ النبوة شكلاً خارجياً فقط عندما يكون الوحي ضرورياً لكل المجتمع. والأنبياء يتلقون الوحي بطرق عديدة: أثناء النوم، حيث يسمعون كلام الملك أو كما لو كانوا

(١) ابن سينا، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات، الطبعة الثانية، دار العرب، القاهرة، ص ١٢٥ - ١٢٨. (المترجم)

يسمعون صوتاً داخلياً. ويرى الأنبياء الملائكة في شكل ظاهر، ويمكن أن يعلموا الغيب أو أن يأتوا بالمعجزات، لكن أنواع الوحي العليا لا يمكن أن تظهر في شكل حسي. هذه المعرفة التي تقوم على الاتصال والنورانية تتوج الحياة الإنسانية وتحقق المعرفة وتتوج مجهود العلماء.

١٢- الحياة الأخلاقية:

أ- معنى الشر الأخلاقي:

يرى ابن سينا أن الشر له أصل ميتافيزيقي: ففي النظام (الأنطولوجي) أي في علم الوجود يمثل الشر نوعاً من النقص، وفي النظام المعرفي يمثل الشر الجهل؛ وفي الحياة الأخلاقية، يمثل بصورة مبدئية نوعاً من الضعف. وكل هذا يقدم لنا الشر في شكل سلبي مطلق. لكن للشر جانباً فعالاً ومؤثراً، مثل الألم الذي يحرمانا من الخير، والذي يصل إلى أن يدمر النظام وكمال الكائنات. ويمتلك كل واحد من الكائنات (النوات) قدرة طبيعية على القيام بمجموعة من الأفعال التي تتجه نحو الكمال الخاص الذي يناسبه. هذا الفعل يمثل الخير الخاص به، مثل حرارة النار وبرودة الثلج، لكن هذا الخير الخاص لكائن ما، يمكن في نفس الوقت، أن يكون سبباً في شر لكائنات أخرى، مثل النار عندما تدمر مبنى أو حقلاً، والجليد عندما يفسد المحاصيل ويجعل الحيوانات تموت من البرد. وبالتالي، فإن الشر يوجد بشكل حقيقي ابتداء من اللحظة التي وضع فيها نظام العلاقات المترابطة بين الكائنات المخلوقة المختلفة.

ويجب البحث عن أصل الشر في تعدد الأشياء، وهو كما سبق أن أشرنا، يعود إلى المادة. وهكذا، فلا يمكن تجنب الشر في عالم الأشياء القابلة للتوالد والفساد؛ لكن على الأقل، يمكن للإنسان أن يتجنبه من خلال مجهوده العقلي في أحيان كثيرة، أو على الأقل توقيه داخل حدود إمكانياته. لكن إذا كان الشر لا يمكن أن يختفي بشكل مطلق من هذا العالم، فإنه يجب أن يكون خاضعاً لأمر الخير. وإذا

وصل البشر إلى ارتكاب أعمال عنف، وإذا وقعنا في الخطأ المادى أو المعرفى أو الأخلاقى، فإن ما يعطى طابعاً أخلاقياً شيئاً لبعض الأعمال واعتبار أعمال معينة أخرى أخطاء ليس المجهود الطبيعى أو العقلى أو العملى الذى تحتاج لفعله وإنما عدم التناسب بين أفعالنا وما يرتبط بها. ومن هنا فإن الطريقة الوحيدة لتجنب الشر تتمثل فى أن تضىء قدراتنا العقلية أعمالنا وتوجهها.

ويحدث التحكم العقلانى فى أفعالنا من خلال العقل الإنسانى الذى يتحول - من خلال عمل العقل الفعّال - من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل حيث يقود النشاطات العملية للنفس التى تعتمد على القوى الغريزية. ويفترض ابن سينا أن القلب هو مبدأ (مصدر) الفضيلة الحيوية ومبدأ القوى التى تحدث الحركات المؤثرة. وهذه الفضيلة بدورها تكون محكومة بالعقل الذى يجعل حركات القوى الغريزية واعية. والأساس الأول لأفعال الإنسان يتمثل فى هذه القوة الحيوية التى تقودنا الى المبادئ التى تحكم الأفعال المتوجهة نحو الهدف النهائى. وعلى هذه القوة الحيوية يعمل الخيال أولاً والمعرفة الإنسانية ثانياً، وعلى نتيجة هذا الفعل (الصادر عن الخيال والمعرفة) تعمل الإرادة. المشكلة الأخلاقية تتمثل، بالتالى، فى معرفة حدود الحرية التى تسمح بها كل من المعرفة والخيال للإرادة .

ب- دور الإرادة:

لحل هذه المشكلة، يطبق ابن سينا على الإرادة المبدأ العام المتعلق بالتحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. والمبدأ الحيوى الذى يقود الإنسان إلى كل حركة هو مجموعة من القوى النشيطة، ويحدث الفعل بشكل تلقائى عندما يظهر أى شىء أمام الفاعل ولا يتحكم فى المبدأ النشط الخيال والعقل اللذان يعملان كقوى سلبية. أما عندما يتأثر هذا المبدأ بالمعرفة والخيال، تحدث، على العكس، صورتان متناقضتان، تقوم الإرادة بفعل حر بالاختيار بينهما. ومن بين الصورتين المتناقضتين، فإن إحداها تمثل القناعة العقلية، والأخرى تمثل الشهوة اللاعقلانية.

وعندما يترك الإنسان نفسه تقاد بالملكات الحسية، فإن فعله يكون حسياً مادياً بشكل مطلق، وتحكمه الغريزة الحيوانية. وعلى العكس، فعندما يترك نفسه تقاد بالقناعات العقلية، فإن فعله يكون أخلاقياً بشكل مطلق. ومع ذلك فإن هذا يحدث في حالات معينة. وفي حالات أخرى كثيرة، تقدم كل من القناعة العقلية والشهوة اللاعقلانية (القوى الغريزية) شيئاً ما على أنه خير أو جيد، عندئذ يحدث الفعل سواء بشكل عقلائي أو شهواني (غريزي) بشكل خالص لكن بنفس المعنى في الحالتين. إن الذى يختار بين طريقين مقدمين على أنهما مختلفان، هو الإرادة، ولكن ليست الإرادة المطلقة، وإنما الإرادة الموجهة، وبالتالي فهي محدودة بالمعرفة التى تقدم القناعة الضرورية للقيام بالفعل. وإذا كان من الصحيح فعلاً أن كل الظواهر تكون محكومة بتسلسل العلل الضرورية التى تبدأ من العالم السماوى، فإن فى العالم الأرضى تكون مجموعة العلل معقدة جداً لدرجة أن الأعمال التى تعرض للاختيار الحر للإرادة، يمكن أن تحدث تغيرات معينة. ولهذا، داخل حدود النظام الكونى الضرورى، يمكن للإرادة العقلانية للإنسان أن تختار بحرية، وهذا الاختيار يصلح لأن يستخدم كقاعدة للحكم على الأفعال الإنسانية والنتائج التى تنتج عنها.

١٣- مفهوم المجتمع:

أ- المعنى (الدور) التربوى للمجتمع:

إن الأشياء التى تقدم على أنها مرتبطة بالأفعال الإنسانية يمكن أن تكون هى الخاصة بالطبيعة المادية أو المتعلقة بالأشخاص الآخرين. إن الوجود الإنسانى لا يحدث مطلقاً بشكل منعزل. وانطلاقاً من طبيعته، اضطر الإنسان إلى أن يلجأ لنظام من التبادلات والاستعارات المتبادلة والتى أدت إلى تكون المجتمعات: العائلة، والقبيلة والمدينة والأمة. وهذه الحياة الاجتماعية تصل إلى أعلى فعالية لها فى المجتمعات التى يحكمها القانون، حيث يمارس الرعايا أو المواطنون الحكم، وفى نفس الوقت هم محكومون. ويقول ابن سينا إنه من المستحيل تخيل مجتمع يستطيع كل المواطنين فيه الوصول بأنفسهم إلى درجة الكمال المناسبة، وبالتالي، فإنه يجب

على أولئك الأشخاص الذين يملكون الدرجات العليا من المعرفة العقلية واجب أخلاقي يتمثل في أن يرشدوا الذين يملكون تلك بدرجة أقل، وبهذه الطريقة يمكن أن يصل كل المجموع الاجتماعي إلى الكمال.

وتبعاً لقدراتهم، فإن المواطنين ينقسمون إلى حكام ومحكومين؛ والحكام يجب أن يكونوا أولئك الذين يمتلكون المعرفة الكافية ليحكموا أنفسهم ويساعدوا الآخرين على بلوغ كمالهم الأخلاقي؛ والمحكومون، على العكس، هم الذين لا يستطيعون بأنفسهم الوصول إلى الكمال الأخلاقي - وذلك بسبب عدم كمالهم في المعرفة - ويجب أن يبقوا (منقادين) بواسطة حكامهم داخل حدود السلوك الأخلاقي. ولما كانت الحاجات الإنسانية متعددة ومعقدة، وكذلك رغبات البشر، جماعات وأفراد، فإنه لا يمكن الحكم على كل فعل من الأفعال المتعددة الفردية. لهذا يجب أن يبقى المجتمع محكوماً بقانون، تتمثل مهمته في توحيد المعايير التي تسهل عملية إشباع الحاجات الضرورية للفرد، والمبدأ الأساسي الذي يجب أن يحكم هذا القانون يتمثل في العمل بمقتضى معايير المعرفة العقلانية.

ب - معنى (أهمية) القانون:

لا يمكن أن تعتمد القوانين في نشأتها على الظروف الطبيعية للعالم الأرضي، لأن هذا العالم هو عالم الاحتمالات فحسب. إن كل قانون يجب أن يعتمد على مبادئ موحدة غير قابلة للتغيير لا توجد في عالم ما هو قابل للتوالد والفساد. وبالتالي، فإن العقل الفعّال - الذي ينتمي للعالم السماوي المتوحد وغير القابل للتغيير - هو الذي يمكنه أن يقدم هذه المبادئ الصالحة بشكل أبدي من خلال الفعل المناسب للعقل الإنساني. والمعرفة العقلانية والنتيجة عن نشاط العقل الفعّال في العقل الإنساني، هي الوحيدة القادرة على أن تمدنا بتلك المبادئ التي تؤصل الوحدة والترابط الاجتماعي، مولدة مناخاً اجتماعياً فعالاً قادراً على تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة، وهكذا تتحقق السعادة المؤقتة للإنسان.

وانطلاقاً من بنية الإسلام، فإن القرآن يعتبر هو القانون، وهو عمل المشرع الذى فتح دورة قانونية تشريعية يجب أن تستمر حتى نهاية الزمان. وهذا القانون يتمثل فى قاعدة خالدة وغير قابلة للتعديل، أملاها الله لكل البشر ولكل الأزمنة. ويتمثل دور الحكام فى تطبيق تلك القانون، وهو القاعدة الوحيدة التى يجب أن تحكم كل تصرفاتهم، حيث تبرر الحكومة بهذه الطريقة أعمالها أمام الرأى العام. هذا القانون، فى أصله القديم، ظهر بأشكال مختلفة على مدى التاريخ، ومن خلال تلك الأشكال أنشأ الحكام أنظمة لتطبيقه العملى. والقانون واحد ويقتصر على أن يقدم مبادئ عامة أخلاقية وشرعية. ومهمة الحكام تتمثل فى إدارة التطبيق المحدد والعملى للقانون؛ حيث وضعوا لوائح للمجتمع العائلى من خلال عقد الزواج، وللنشاط الفردى من خلال العقود، وبنية العديد من الطبقات الاجتماعية بواسطة الحكومة السياسية والنظام الاقتصادى من خلال الإدارة.

ج- الإمامة وحدودها:

يجب أن يرأس الحكومة الخاصة بالجماعة خليفة يحافظ على وحدتها واستمراريتها، وينوب عن النبى الذى يبلغ قانون الله، كرئاسة أولى. ولقب "خليفة" يجب الوصول إليه إما من خلال التوارث أو من خلال الانتخاب. ويجب على كل حكومة لى تكون شرعية أن تستند على الموافقة الحرة لكل المواطنين، والتى تظهر بشكل واضح من خلال الاختيار أو بشكل ضمنى من خلال الوراثة. وعلى العكس، يعتبر كل حكم يكتسب بالقوة أو بالمال حكماً غير شرعى واستبدادياً، وكل مواطن يجب عليه مواجهة هذا الحاكم المستبد، وخلعه، بل وقتله إذا كان ذلك ضرورياً.

ولكى تمارس السلطة يجب التمتع بفضيلتين رئيسيتين: القدرة على القيادة والمعرفة، وعندما تنقص هذه الفضائل فى الحاكم يُعتبر خلعه أمراً مشروعاً، وإن كان غير إجبارى، لأن المواطنين يكونون مجبرين على طاعة الحاكم الذى يحوز الشروط المناسبة للحكم. ومثلما يوجد أفراد مؤهلون بشكل أكبر من الآخرين للحكم، كذلك هناك شعوب يجب أن تعمل فى مجال الخدمة وشعوب أخرى يجب أن تحكم. وهكذا، يقول ابن سينا إن الزوج، والصقالبة والأتراك يجب أن يُستعملوا للخدمة.

د- حدود استخدام القوة فى القمع :

والمجتمعات التى لا تكون محكومة بقانون أو المحكومة من قبل حكام مستبدين يجب مساعدتها فى إقامة حكومة شرعية. وفى حالة إصرار تلك المجتمعات على نظامها غير العادل، أو النظام الاستبدادى فيجب محاربة ذلك النظام وتدميره بالقوة. وفى هذه الحالة، يجب أن تسير السياسة الدولية للمجتمع الدولى نحو توجيه الحكومات غير الشرعية للسير فى طريق القانون، وذلك حتى يمكنها - من خلال اكتسابها الطابع الشرعى - الوصول للغاية وهى الكمال. وعندما يكون هذا التحول من خلال الطريق القانونى غير عملى على الرغم من كل الجهود، فعلى المجتمع المثالى أن يتحمل مسئولية الدفاع - الجهاد - أو استخدام القوة، التى تهدف إلى تدمير الحكومات الظالمة وإدخال شعوبها فى مجموع المجتمعات المثالية. وهدف هذه الحرب هو نفسه هدف استخدام الوسائل التأديبية والقوانين العامة: تعديل النظام الفاسد وتجنب تدمير الوحدة والنظام العامين، وذلك للمحافظة على التوازن الدولى والقومى والفردى. هذا التوازن الاجتماعى يمثل العدالة، وهى أعلى كل الفضائل، وتتمثل مهمتها فى دفع كل الأنشطة المناسبة لعملية الكمال الإنسانى وحمايتها والتحكم فيها، ومنع النشاطات الأخرى التى تتعارض مع الهدف الأسمى للإنسان والفرد وتدميرها وإلغائها.

١٤ - النظرية الموسيقية:

فى الجزء الثالث من كتاب "الشفاء"، الذى يعالج الرياضيات؛ خصص ابن سينا القسم الثانى عشر والأخير للنظرية الموسيقية. ويبدو أن مختصره مقتبس من النظرية الموسيقية للفارابى. ففى القسم الأول من المقالة الأولى يقول ابن سينا إنه يرغب فى أن ينهى علم الرياضيات مع مختصر عن النظرية الموسيقية حيث اختصره فى النقاط الأساسية والأجزاء الفلسفية المحضة، دون أن يقتصر على الأشياء التى جاءت فى التراث، وإنما جدد عندما أحس أن ذلك ضروريا. ومصادره هى التى أشرنا إليها عندما عالجتنا الموضوع عند الفارابى. والبنية الهيكلية والنظرية تشبه تلك التى وضعها ذلك المفكر.

العناصر الموسيقية الأساسية التي درسها ابن سينا هي: الفواصل الموسيقية، والتوافقات، والأنواع والمجموعات والإيقاعات والتلحين أو التأليف والآلات الموسيقية. ومن المدهش أن ابن سينا عندما يعالج الأنواع، يستخدم المصطلحات بصورة خاطئة، وهو أمر يدعو للعجب، فمصطلحات الفارابي كانت تتفق مع المصطلحات الإغريقية، ويبرر الاستخدام غير المناسب لمصطلحات "ملونة" "رخيمة" (معتدلة)، بأنه لتعود الناس على استماع الأنواع القوية فإننا نشعر بشيء من الضجر والضيق نحو الأنواع الأخرى عند محاولة استخدامها. كذلك فإن ابن سينا يجمع الأنواع الدياتونية العربية والفيثاغورية والدياتونية الخاصة بديرمو والنظام الكلاسيكي/التقليدي لأرسطوكسينو Aristoxeno، وبطليموس Tolomeo وايراتوستينيس Eratostenes وباختصار فابن سينا يقبل من الناحية النظرية ستة عشر نوعاً مركبة بواسطة ٢٣ فاصلة موسيقية، وستة أنواع ثقيلة، وتسعة أنواع عذبة، من هذه الأخيرة ستة رخيمة وثلاثة هارمونية توافقية، وعدد المتوافقات (التكوينات) الموسيقية الممكنة هو ثمانية وأربعون. وأحد الأشياء الإيجابية الجديدة هو إشارته للمواصفات الموسيقية الخاصة بأهل خراسان. (١٣)

١٥- ابن سينا ومصير الإنسان:

أ- نقطة الانطلاق:

بالإضافة إلى السيرة الذاتية لابن سينا، والسيرة الفلسفية التي كتبها الجوزجاني توجد مقدمات كتابي "الشفاء" و"المنطق"، واللذين يتحدث فيهما عن طريقتين في عرض الفلسفة، ويبرز من بين نظرياتها (الآراء الموجودة فيها) تفسيره للوحى النبوى كفعل عقلى موحد للعقل الإنسانى الذى وصل إلى أعلى درجات الكمال بواسطة العقل الكلى. وإلى هذا يجب أن تُضاف الآن مؤلفات ابن سينا التى يمكن أن نضع لها عنواناً "حول مصير الإنسان". (١٤)

وربما يمكن أن يؤخذ في الاعتبار عند معالجة هذه القضية كل مؤلفات ابن سينا، لكن من المناسب أن تختصر في أهمها: "رسالة حي بن يقظان" و "رسالة الطير" و "سلمان وأبسال"، ويضاف إلى ذلك رسائل "في ماهية الصلاة"، و"في معنى الزيارة"، و"في دفع الغم من الموت"، و"في ماهية العشق"؛ وكذلك تعليقاته على بعض الآيات القرآنية وبعض القصائد التي تنسب إليه. (١٥) وفي كل هذه المؤلفات يستخدم ابن سينا أسماء وصفات لها تراث قديم في موضوع مصير الإنسان، مثل العصفور رسول الروح، والأثناس الذي يمثل البيضة الفطرية، والعالم الكهل ذي اللحية الطويلة، والملك السماوي [الله] والنور الأصلي... إلخ.

ب- الموقف الديني لابن سينا:

من الصعب أن نرى في ابن سينا الموجود في سيرته زاهداً قد كرّس نفسه لحياة الزهد في طريقة معينة، لكن هذا لا يعني إخراجَه من مجال التصوف الفكري والتنظير الخاص به. ولقد بين هو بنفسه موجة الرفض والاستنكار التي كان يمكن أن يحدثها إحد كتبه، حيث كتب في نهاية "رسالة الطير" تقريباً:

"كم من أخ قرع سمعه قصتي فقال: أراك مس عقلك مسٌ أو ألم بك لم، ولا والله ما طرت ولكن طار عقلك وما اقتنصت بل اقتنص لبك، أنى يطير البشر أو ينطق الطير، كأن المرار قد غلب في مزاجك واليبوسة استولت على دماغك، وسبيلك أن تشرب طبخ الإفثيمون، وتتعهد بالاستحمام بالماء الفاتر العذب وتستشق بدهن النيلوفر، وتترفه في الأغذية وتستأثر منها المخصبة وتجتنب الباءة، وتهجر السهر وتقل الفكر، فإنا قد عهدناك فيما خلا لبيباً وشاهدناك فطناً، والله مطلع على ضمائرنا فإتها من جهتك مهتمة ولاختلال حالك حالنا مختلة. ما أكثر ما يقولون وأقل ما ينجع وشر المقال ما ضاع . وبالله الاستعانة وعن الناس البراءة،

ومن اعتقد غير هذا خسر في الآخرة والأولى وسيعلم الذين ظلموا أى
منقلب ينقلبون".^(١)

وبالتالى، فمن الواضح أن ابن سينا كان على وعى أنه يوجد طريقان لرؤية
المعرفة، وأنه شخصيا كان يسير عليهما، حيث سيضيف قائلا: " إن ذلك الذى
يعتق عقيدة أخرى ستضيع حياته هكذا فى هذا العالم، وكذلك فى المستقبل، فالذين
يجتهدون فى أن يكونوا الأوائل، سيعرفون يوما ما أن الزلزال سيضيعهم".^(٢) إذن
إن ابن سينا مسلم، ومن الممكن أن يكون شيعيا معتدلا، ومفكرا دقيقا جدا.
والنموذج المثالى الذى يعرضه من خلال قصصه الرمزية ومؤلفاته حول مصير
الإنسان هو الخاص بكمال الإنسان. إن الوضع المادى للنفس الإنسانية يعتبر أمرا
ضروريا ولكن ذلك ليس كافيا لتفسيرها، لقد وقعت تلك الإنسانية فى الخطيئة
وتعيش أسيرة (لذلك)، ولا يمكن أن تتحرر من تلك السقطة إلا من خلال مجهود
طويل شخصى وفكرى. ومن هنا يُفهم وعظه الذى يدعو فيه بالسير فى حياة
الكمال التى تقود إلى الاتصال مع الله.

والآن حسنا، إن ابن سينا رجل مؤمن مسلم، وحسن النية، ومن الناحية
الاجتماعية يعيش فى مجتمع يسوده دين الله وهو الإسلام، ولكنه لا يمكنه أن يرى
الإسلام (مقصورا على) شعائر وذلك لأنه يعيش فى حالة تأمل. ولعل هذا هو
المعنى المباشر لقوله: " إن من يسعد بذكر الله وقربه لن يرغب إلا فى القليل "،
كذلك لا يرضى بعملية التنظير اللفظية الخاصة بعلم الكلام، ولهذا فهو ينتقد
نظريات الصفات والأسماء الإلهية: إذا لم تكن هناك مصطلحات تنطبق على

(١) ابن سينا، رسالة الطير، منشورة ضمن كتاب " جامع البدائع، طباعة محى الدين صبرى الكردى، ١٣٣٥
١٩١٦، ص ١١٨ - ١١٩. (المترجم)

(٢) العبارة كما جاءت فى "رسالة الطير" ص ١١٩ المنشورة ضمن "كتاب جامع البدائع" ١٣٣٥/١٩١٦،
هى: "ومن اعتقد غير هذا خسر فى الآخرة والأولى . وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون"، والنص
المذكور فى السياق هو ترجمة ما قاله المؤلف ولعله تفسير أو شرح لتلك العبارة . (المترجم)

صفات الله وصفات البشر فإن هذه الصفات لن تكون ذات جدوى لأن "الذين يدرسون معاني هذه الصفات لن يكونوا قادرين على اكتشافها"، وإذا تم اللجوء إلى القياس البسيط والمباشر؛ "فإن المقارنات تكون بغیضة"، لأنه بين الذات الإلهية وهيئة المخلوقات هناك هوة (ومسافة فاصلة وفرق) حقيقية. وبالتالي، ينتمى الموقف الدينى لابن سينا إلى ما يمكن أن يُطلق عليه التدين الداخلى، أو التأمل المعرفى للتدين. ومن وجهة نظرى، فهذا هو معنى التعبير الأخير فى "رسالة الطير": "وبالله الاستعانة وعن الناس البراءة، ومن اعتقد غير ذلك خسر فى الآخرة والأولى".

وهذا المفهوم يفسر موقف ابن سينا بالنسبة للانتماء الإسماعيلى لعائلته، بنى سينا، ومن الممكن أن توجد أسباب أخرى، لكن الأمر المهم أنه عندما يحكى الشيخ الرئيس سيرته الذاتية - وذلك بعد أن أصبح ناضجاً - يختار كيف يشرح عدم انحيازه مع أبيه وأخيه: لقد كان يفهمهم فهماً جيداً، لكن قلبه، "قناعته العقلية الأصيلة"، كانت لا توافق على انضمامه للأفكار الفلسفية لأولئك، لأن لديه أفكاراً أخرى. لقد كان الله عوناً له، كما هو بالنسبة لكل مؤمن، لكن فى مواجهة الانتماءات الاجتماعية والشخصية للبشر كان لابن سينا حرية كاملة.

ج- مصير الإنسان:

لنفهم مكانة المؤلفات الإلهامية لابن سينا يجب الانطلاق مما أطلق عليه الأستاذ ج. ر، ميشوت J. R. Michot، "مصير الإنسان". فابن سينا مؤمن مسلم، لكن ليس على طريقة الناس غير المثقفين، والذين ليس لهم رأى شخصى تقريباً، ولا طريقة نوى العقول الضعيفة ولا الإيمان الساذج لبائع الفحم البسيط الذى كثيراً ما كان موضع حسد من (الفيلسوف الإيبانى) أونامونو. إنه يعتقد فى إله واحد،

وأن من مقتضيات عقيدته البحث عن طريق شخصى لكماله الشخصى؛ وأن الروح تبقى بشكل ما بعد الموت الجسدى، كما كان يؤمن بشكل خاص فى النظام الكونى العجيب، وهو الذى يعتبر أكبر مظهر من مظاهر عظمة الله ومعرفته. ولهذا لا ينبغى أن نستغرب اعتدال ورصانة تعبيراته المتعلقة ببعث الجسد وأشكال الجنة والنار. ولكن ما يمكن التعبير عنه بالنسبة لعامة الناس عبر الخيال، يمكن فى حالة العالم أن يفهم فى شكل رؤية خيالية تأملية يمكن أن تفسر بشكل عقلانى.

وتبعاً لمفهوم ابن سينا، فإن الجوهر الأساسى لعملية الخلق هو طابع التجلى. ونظراً لخضوع العقل العملى للعقل التأملى، والطبيعة الخاصة لهذا العقل؛ فإن النظام الأخلاقى يبرز (يقدم) أيضاً هذا الطابع الخاص بتجلى النظام الكلى الضرورى. وهذا المفهوم لا يجب أن يدهشنا، لكن أيضاً لا يجب فهمه من خلال نظام معرفى خاص. وسواء أكان الأمر عبارة عن العالم الحسى الذى نلمسه بالحواس، أو العالم الخيالى المجرد فإنه بالنسبة لابن سينا هو عبارة عن فيض التجلى الإلهى.

وحسناً، فهذا المفهوم ذو الطابع الفكرى الأصلى جعل ابن سينا يتخلى عن عرض كامل ومحدد لأحداث البعث والحشر. وقراءة العديد من نصوص (مؤلفات) ابن سينا التى تعالج هذا الموضوع - حيث يكون هو الموضوع الرئيسى فى بعضها، وفى نصوص أخرى يكون غير مباشر ومتعلق بالظروف - تسمح بتصور العقبات الفكرية التى واجهها والتعرف عليها. إن ابن سينا متأكد من مصير الإنسان، ولكنه لا يراه سهلاً أو بسيطاً، وهذا يدفعه إلى أمرين بديهيين ومقلقين بالنسبة لكثيرين ممن أرادوا أن يصنفوا فكر ابن سينا فى إحدى الطرق الفلسفية الجدلية الممكنة: الأول هو اللجوء إلى القصص والحكايات الإلهامية، والثانى، الطابع المأساوى لرؤيته. ويمكن لعالم معزول داخل برجه العاجى أن يكتفى بفكرة مجتمع إنسانى مثالى؛ فيه مجموعة من الفلاسفة يمكنهم تصور الوحي النبوى على

أنه تقديم رمزي للواقع وذلك بالنسبة للعامة، الذين يعتبرهم الفلاسفة أطفالا بسبب مستواهم العقلي، بحيث لا يجب أن نوقظهم من جهلهم البريء. إن ابن سينا لا يقبل الانسحاب إلى ذلك الملجأ المنعزل، ربما لأن تجربته الحياتية لم تكن لتسمح له بذلك. ولهذا يوجد مصيران إنسانيان: مصير التأمل العقلاني الخاص بالعلماء، ومصير الثواب والعقاب المستقبلي الخاص بالعامة.

إن المأساة في معناها العقلي وليس العاطفي تظهر لأن ابن سينا كان لا يتخلى عن نموذج المثالي في شرح الواقع الأساسي الخاص بالتجلى، لكنه أيضا لم يكن يرفض فكرة المصير الخاص بأغلب البشر الذي يتمثل في فناء الجسد، وإن كان يعترف بأن ذلك المصير يعتبر أقل من المصير المثالي الذي يتمسك به . إن العالم المتخيل لا يصل إليه الذين هم ليسوا بعلماء، وإن تحقق الوعود النبوية يؤدي إلى تحقيق إنسان كامل وحقيقي في الجنة الموعودة. ولهذا فإن ابن سينا قد اقترب أكثر من غيره من المفكرين نحو ظواهر اللاوعي النفسية، وإلى الدين الشعبي وإلى الفروق العقلية والفكرية بين نوع وآخر من البشر. لكن هذا القرب الأكثر اتصف بالصراع بسبب أن المعرفة النقدية تفرض نفسها على أي لون من الفعل النفعي البراجماتي، ولأن طابعه الفكري الأصلي يسود فكره عن السر المزدوج للوجود الشخصي المحدد، والعودة للواقع الأول والأخير. وإذا قرأنا أعماله من خلال هذه الزاوية المتأثرة بأرسطو، وإذا قرأنا - من ناحية أخرى - أعماله الإلهامية، وحول مصير الإنسان، فإن وحدة فكر ابن سينا ستبدو كما لو كانت أمراً بديهياً بل وأيضاً المعنى المأساوي الذي يؤدي دائماً إلى أمر متناقض، صغيراً كان أم كبيراً أو ما هو بين ذلك.

هوامش الفصل السابع

(١)

حول حياة ابن سينا يمكن الرجوع إلى المراجع التالية:

Gohlman, *The life of Ibn Sina*, Albany-N, York, 1974.

Luling, "Ein anderer Avicenna, etc." Pub. En *Z.D.M.G*, sup. III, 1 (1977) pp. 496-513.

Gutas, "Avicennas Madhab, etc." Pub. En *Atti del XIII Congresso dell U.E dA etI*, Venecia, 1987-1988, pp. 323-326.

Idem, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden-N.York, 1988.

إن مشكلة مؤلفات ابن سينا معقدة جدًا. وأفضل فهرس للمراجع هو الذي وضعه يحيى مهدوى في:

Fihrist nudjaha-yi musannafat-i-Ibn Sina, Teheran, 1954.

والفهارس الخاصة بكل من أرغين (١٩٣٧)، باللغة التركية وقنواي (١٩٥٩)، بالعربية والفرنسية) أصبحت قديمة فقد مر عليها وقت طويل. وأحدث الترجمات والطبعات توجد في هذا الكتاب الذي لا يستغنى عنه:

Jules L. Janssens, *An Annotated bibliography on Ibn Sina* (1970-1980), Lovaina, 1991, pp. 3-74.

ونظرًا لطبيعة هذا الكتاب، فسوف أشير فقط إلى الكتب التي استخدمتها فيه، وكذلك الكتب الأربعة الأهم في الطب.

كتب موسوعية وعامة عن الفلسفة:

١- "الشفاء"، طبعة طهران عام ١٣٠٣/١٨٨٦، الطبعة

المعروفة بالألفية، ٢٢ جزءًا، القاهرة ١٩٥٢-١٩٨٣، وتوجد ترجمة لاتينية من ٦ مجلدات، ليدن عام ١٩٧٢-١٩٨٩م.

٢- "النجاة"، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٣٣/١٩١٣، الطبعة الثانية ١٣٥٧/١٩٣٨، طبعة م. دانش بازوه، طهران، ١٩٨٥، طبعة م. فخرى، بيروت ١٩٨٥م.

٣- "كتاب العلم"، تم إهداؤه لعلاء الدولة، طبعة م. معين، م. مشكار، ٣ أجزاء، طهران ١٣١٥/١٩٥٢م، تم إعادة الطبعة عام ١٩٧٢، ترجمة فرنسية من جزأين لـ M. Achena & H. Masse. الطبعة الأولى عام ١٩٥٥-١٩٥٨، والثانية عام ١٩٨٦.

٤- كتاب الإشارات والتنبيهات.

Ed. Forget، Leiden 1892، ed. S. Dunya، 3 vols. El Cairo، 1377-1380 -1957 -1960، re. 4 vols، 1387-1390 -1968-1971، trad. Francesa de A.M.Goichon، *Le livre des directives et remarques*، Paris، 1951.

٥- "كتاب الإنصاف" تحقيق عبدالرحمن بدوي. أرسطو عند العرب، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧، وطبعة أخرى لها، الكويت عام ١٣٩٨-١٩٧٨م، ترجمة فرنسية من جزأين وبياناتها كالتالي:

G. Vadja، "les notes d Avicenne sur la Theologie d Aristote" Pub. En Revue Thomiste، 1951، vol. 51، pp. 346 -406 .

٦- "كتاب الهداية"، طباعة محمد إسماعيل عبده، القاهرة ١٣٩٣/١٩٧٤.

٧- "المبدأ والمعاد"، طباعة أ. نوراني، طهران ١٩٨٤م.

٨- "رسالة في أقسام العلوم العقلية"، طبع في مجموعة "تسع رسائل في الحكمة والطبيعة" القاهرة ١٣٢٦ - ١٩٠٨ وبيروت عام

١٤٠٦ - ١٩٨٦م.

٩- "منطق المشرقيين"، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠م وببيروت

١٤٠٢ - ١٩٨٢م.

١٠- "كتاب الحدود"، طبع ضمن مجموعة تسع رسائل. الطبعة

المذكورة، طبعة القاهرة ١٣٨٢/١٩٦٢م. ترجمة فرنسية :

A. M. Goichon: *Introductiona Avicenne: son "Epire des Definitions"*, Paris, 1933. .

١١- "عيون الحكمة"، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة

١٣٧٤/١٩٥٤م، والكويت ١٤٠٠-١٩٨٠م.

١٢- "الأجرام العلوية"، طبع ضمن مجموعة تسع رسائل

المذكورة سابقاً.

١٣- "الإكسير".

Ed. A. Ates, Istanbul, 1373 - 1953. Trad. Francesa de G. C. Anawati en (1971), pp. 313 - 326.

١٤- "رسالة إلى ج الكيا"، طبعة بدوي في "أرسطو عند

العرب". الطبعة المذكورة ص ١١٩-١٢٢، ترجمة إنجليزية :

D. Gutas *Avicenna and the Aristotelian tradition*, ed. Cit. pp. 60-64.

١٥- "المباحثات"، تحقيق عبدالرحمن بدوي في "أرسطو عند

العرب". الطبعة المذكورة ١٢٢-٢٣٩. ١٣٩٢/١٩٧٢. والطبعات التالية:

Ed. M. Bidarfar, Qom, 1413 - 1992, trad. Francesa de J. R. Michot, Bruselas, 1994.

١٦- "التعليقات"، تحقيق بدوي ١٣٩٢/١٩٧٢م.

كتب عقيدة [علم اللاهوت]:

- ١٧- "رسالة أضحوية". ترجمة إيطالية Padua، 1969 .
١٨- "القضاء والقدر". طبع ضمن مجموعة "جامع البدائع"،
القاهرة ١٣٣٥/١٩١٦م.

Ed. Mehren، *Traites mystiques d Avicenne*، Leiden،
1899، fase، III.

- ١٩- "سر القدر"،

Ed. G. Hurani en *Reason an Tradition in
Islamic Ethics*، Cambridge، 1985.

- ٢٠- "الرسالة العرشية"، الطبعة الأولى الهلال. القاهرة
١٤٠٢/١٩٨٢م

- ٢١- "شرح سورة الإخلاص"، طبع ضمن مجموعة "جامع
البدائع".

- ٢٢- "رسالة في إثبات النبوة"، طبع ضمن "تسع رسائل".

- ٢٣- "الأخلاق"، طبع ضمن "تسع رسائل".

- ٢٤- "السياسة"، طباعة فؤاد أحمد، "مجموعة في السياسة".
الإسكندرية، ١٤٠٢/١٩٨٢؛ طبعة معلوف في المشرق، بيروت،
١٩٠٦، و

Traites inedits d anciens philosophes arabs، 2. ed.
Beirut، 1911.

مصير الإنسان (مؤلفات في التصوف العقلي والشعائر والرمزية).

- ٢٥- "رسالة حي بن يقظان" (نص عربي وترجمة وشرح
فارسي قديم مع ترجمة فرنسية).

Ed. Mehren، op. cit. I، ed. H. Corbin، *Avicenne et le*

***Recit Visionaire*، 2 vols. Teheran – Paris، 1952 – 1954، rep. Teheran، 1407-1987، trad. Francesa de A. M. Goichon، *Le recit de Hayy ibn Yaqzan*، Paris، 1959.**

٢٦- "رسالة الطير"، طبع ضمن "جامع البدائع".

Ed. Mehren، op. cit. fase، II، trad. Francesa، H. Corbin، op. cit. pp. 215 – 222.

٢٧- "قصة سلمان وأبسال"، طبع مختصر الطوسي في مجموعة "تسع رسائل".

٢٨- "إجالة الدعوة وكيفية للزيارة"، طبع ضمن "جامع البدائع". و:

Ed. Mehren، op. cit. fase، III.

٢٩- "الذكر"، طبع ضمن "تسع رسائل".

٣٠- "في ماهية الحزن". طباعة عاصي في "التفسير القرآني ولغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" بيروت ١٤٠٣-١٩٨٣ م.

٣١- "رسالة في ماهية الصلاة"، طبع ضمن "جامع البدائع" و:

Ed. Mehren، op. cit. fase، III .،

٣٢- "رسالة في ماهية العشق" و طبع ضمن "جامع البدائع":

Ed. Mehren، op. cit. fase، II، ed. Ates، Istanbul، 1953.

٣٣- "العهد"، طبع ضمن "تسع رسائل".

٣٤- "القصيد العينية في النفس". (وهو مؤلف مشكوك جدا في نسبه لابن سينا كما أنه حقق نجاحًا كبيرًا).

Ed. Y trad. Espanola de Cruz Hernandez، "el poema de Avicena sobre el alma"، en B. Univ. Granada، 91، 1952.

الأعمال الطبية:

- ٣٥- "القانون في الطب". طبعة القاهرة ١٢٩٤ - ١٨٧٧،
وطبعة القس من خمسة أجزاء، بيروت ١٤٠٧ - ١٩٨٧م.
٣٦- "الأدوية القلبية". طبعة البابا " من مؤلفات ابن سينا الطبية
" حلب عام ١٩٨٤م، ص ٢٠٧ - ٢٩٢.
٣٧- "القوانج". طبعة تمارى " مجلة معهد المخطوطات العربية
" الكويت، ١٤٠٦ - ١٩٨٦ و ص ٩-١٧ و ٤٤١ - ٥٠١.
٣٨- "أرجوزة في الطب". طبعة البابا المذكورة .

انظر مقالى:

(٢)

"El problema de la autentica filosofia de Avicena y su
idea del destino del hombre" Pub. En *Revista de Filosofia*،
Univ. Complutense de Madrid(1992)، pp. 235 - 256

النصوص العربية لكتاى "الشفاء" و"المنطق" تم تصحيحها بشكل
رائع فى كتاب عبدالرحمن بدوى. " التراث اليونانى فى الحضارة
الإسلامية "، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٧٩-٢٨٢.

(٣)

أقوم منذ فترة بإعداد كتاب عن حياة ومؤلفات ابن سينا، وذلك
كمدخل توضيحي لطبعة جديدة من كتابي القديم "الميتافيزيقا عند ابن
سينا" (١٩٤٩) والذي فرغت نسخه من المكتبات منذ أكثر من أربعين
عامًا. فى ذلك الكتاب أدرس بشكل موسع مشكلة الترتيب الزمنى.

(٤)

فى نص الشفاء، يتم ترجمة الكلمة الإغريقية Tropos بمعنى
طائفة ، ومشهور جمعها مشهورات يشير إلى واحد من الطريقين غير
القابلين للإثبات. وبالتالي، فمن الممكن أن يكون ابن سينا قد استخدم
فى هذا الجزء من المنطق ترجمة كانت لا تستخدم نفس المصطلحات
المستخدمة فى النص العربى للأرغانون.

(٥)

(٦) نظراً للالتزام الميتافيزيقي لدى ابن سينا، فقد أفاد الفلاسفة اللاتينيون في القرن الثالث عشر وبدايات الرابع عشر كثيراً من مختصره. وقد استنتج توما الأكويني التفرقة الحقيقية بين الجوهر والوجود من خلال التفرقة بين الذات الممكنة بذاتها والضرورية بغيرها، والذات الواجبة بذاتها ودائماً. أما دنز إسكوت **Duns Escoto** فقد رفض التفرقة الحقيقية معتمداً في ذلك على تأكيد ابن سينا من أن الجواهر الممكنة فحسب تكون محايدة، ولا تستحق أن "تكون" أكثر من "ألا تكون".

(٧) لم ولن أغير الشكل المتواضع للنتيجة التي وصلت إليها. ولكن يجب أن أقول إنني أثبتني بصورة كاملة النقد الذي قام به الأستاذ بدوى حين قال: "إن كروث هيرنانديث كان على حق في رؤيته في الفقرة السابقة الخاصة بالدليل الأنطولوجي والذي سيتم صياغته فيما بعد من قبل القديس انسيلمو، وقد اخطأ السيد جارديه **L. Gardet** لأنه لم يتبن الرأي نفسه. ولقد تم شرح البرهان الأنطولوجي بطريقة أكثر وضوحاً، ولم يكن هذا البرهان مشروحاً بطريقة واضحة. وإننا لم نجد في الأعمال الأخرى لابن سينا ذكر هذا البرهان. وهذا البرهان الخاص بعلم الكون يخص كاتب آخر غير القديس انسيلمو وغير ديكرت، حيث إن ابن سينا لم يتحدث عن الكائن الأكثر كمالات الذي من الممكن أن ندركه. وتلك حجة ابن سينا الخاصة بعلم نشأة الكون، والذي استنتج من خلال تحليله لفكرتها ضرورة وجوده، وأنه أضاف الدليل المبني على التمييز بين الممكن والواجب، ولكنه يتميز عن ذلك في نفس الوقت بأن الطريقة المتبعة في هذه الحجة تكون استتباطية خالصة، بينما الدليل المبني على التمييز بين الممكن والواجب يبدأ من التحقق من الشيء وبالتالي فإنها طريقة استقرائية، وعندما ندرك هذه الطريقة فإن هذا الدليل الخاص بعلم نشأة الكون لابن سينا من الممكن أن يتم صياغته على النحو التالي : لا نستطيع إدراك الكائن الحي دون أن ندرك ضرورة وجوده، إذن فإنه يوجد كائن ضروري."

(Vol. II, pp. 647-648)

(٨) نظرًا لأن وجود الله يتميز بالبساطة التامة، فلا يمكن أن يكون فيه أي تكوين أو تركيب (من أجزاء).

(٩) القرآن سورة الإخلاص رقم ١١٢، الآيات ١-٢، كلمة "صمد" من الصعب ترجمتها، حيث تحتمل معاني مثل "المدمج أو الكثيف" أو "المصمت أو الراسخ" أو "غير القابل للاختراق"، ولكني أشك أن يكون معناها "الذي لا ينقسم" أو "غير القابل للانقسام" بحيث يمثل معنى معارضًا للتثليث.

(١٠) حدث نقاش كثير حول هل يعتبر ابن سينا مؤمنًا بوحدة الوجود. وفي الحقيقة، ومن وجهة نظري، فإن ابن سينا كان يعتبر فرق الدرجة الأنطولوجية أي الخاصة بنشأة الكون هو فرق في الطبيعة. وتبدو رغبته في الهروب من وحدة الوجود بديهية، وأيضًا فإن الفروق التي يقدمها ليست أقل دقة وبديهية.

(١١) انظر فيما بعد عند معالجة عنصر "مصير الإنسان" نتائج ذلك المفهوم.

(١٢) الآية ٣٥ من السورة ٢٤، من الصعب ترجمتها أو شرحها. وقد

قمت بترجمتها مستخدمًا الألفاظ الإسبانية التقليدية مثل *nicho* *aceituno candil*، *fanal* والتي معناها قنديل وفنار أو فانوس ومشكاة أو كوة وزيتون كل هذه الألفاظ استعملها كوبروبياس (١٦١١)، وقد حافظت على (معنى) تكرار الاستعارة. وترجمة شرح ابن سينا التي أعدتها عام ١٩٤٦م (طبع عام ١٩٤٩) قد حسنتها كثيرًا مع الوقت، فهذا النص كان دائمًا موضع إعجابي. ويجب التنبيه إلى التشابه الموجود بين "تور على نور" والتعبير الأفلاطوني الجديد *Fos ek fotos* للرمز النيقى القسطنطيني.

انظر مقالتي:

(١٣)

"La teoria musical de Ibn Sina en el Kitab al-Sifa". Pub.

, en el vol. *Milenario de Avicena*, IHAC, Madrid, 1981, pp. 27-36.

(١٤) انظر:

**J. R. Michot, *Le destine de l home selon Avicenne*,
Lovaina, 1986.**

(١٥) انظر المقال المذكور في هامش رقم ٢.

مراجع الفصل السابع

تبعاً لما ذكرته في الملاحظة رقم ١ أود أن أشير إلى أنه من بين المراجع الكثيرة جداً الخاصة ببحث ابن سينا سوف أقصر على تلك المراجع التي عرفتھا واستعملتها على مدى خمسين عاماً، ولهذا فسوف احتفظ بكثير من الاقتباسات القديمة، والتي استعملت بعضها عامي ١٩٤٥ و ١٩٤٦ وذلك لكتابة رسالة الدكتوراة الخاصة بي، وإذا تمت مقارنة قوائم المراجع الخاصة بكتبي التي صدرت في الأعوام ١٩٤٩ و ٥٧ و ٦٣ و ٨١، وكذلك هذه القائمة يمكن تتبع خط المعارف المرجعية الخاصة بي وكذلك قراعتي.

412 – Aberry, A.J., *Avicenna on Theology*, Londres, 1951.

413 – Achena, M., H. Masse, *Avicenne "Le Livre de science"*, 2 vols. 1 ed., Paris, 1955-1958, ed. 1986.

414 – Afnan, M., *Avicenna: his life and works*, Londres, 1958.

415 – Amid, M., *Essai sur la psychologie d Avicenne*, Ginebra, 1946.

٤١٦ – فنوا تي، جورج "مؤلفات ابن سينا"، القاهرة، ١٩٥٠/١٣٦٩.

417 – Idem, " La tradition manuscrite orientale de oeuvre d Avicenne", Pub. en *R. Thomiste*, 51 (1956), pp.437 – 440.

418 – Idem, *Avicenne, La metaphysique des Shifa, livres I-V*, trad. francesa int y notas, Paris, 1978.

419 – Idem, " Avicenna et l alchimie", Pub. en *At. Ac.N. Lincei, Oriente e Occ. nel Medioevo*, Roma, 13 (1971), pp. 313 – 326.

٤٢٠ - العقاد، "الشيخ ابن سينا"، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٤٦، طبعة أخرى ١٩٧٠/١٣٩٠.

421 - Arnaldez، R.، " Avicenne"، Pub. en D. Huismann (ed.)، *Dictionnaire de Philosophie*، Paris، 1984، vol. pp. 167 - 173.

٤٢٢ - بدوي، "التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية"، الطبعة الثالثة القاهرة، ١٩٦٥/١٣٨٥، ص ٢٧٩ - ٢٨٢.

423 - Bedoret، A.، "Les premiers versions toledanes de philosophie، Oeuvres d Avicenne". Pub. en *R.N.S.Ph.*، 1939، pp. 374 -400.

424 - Birkenmajer، A.، " Avicenna vorrede zum liber sufficientia und Roger Bacon". Pub. en *R.N.S.PH.*، 32، (1934)، pp. 308 -320.

425 Bloch، E.، "Avicenna und die aristotelische Linke". Pub. en *Das materialismusprobleme*، Berlin، 1952، ed. ampliada، 1963: ed. Frankfurt I، 1972، 4، 1977.

426 - Bouyges، M.، " L idée generatrice de De potentia de S. Thomas". Pub. en *R. de Ph.*، 1931، pp. 262 - 265.

427 - Brentjes، B.، (ed.)، *Avicenna، Ibn Sina 980 -1036*، Halle، 1980، 2 vols.

428 - Idem، *Ibn Sina (Avicenna): Der furstliche Meister aus Buchara*، Leipzig، 1979.

--- Brockelmann، num. 138، *GAL. I*، pp 812 -828، *S.I.*، pp. 812 -828.

429 - Bronnle، P.، *Geschichte der persischen Literature*، 2 ed.، Leipzig، 1909، pp. 54 y 150 -155.

- 430 - Carra de Vaux, B., *Avicenne*, Paris, 1900, rep. Amsterdam, 1974.
- 431 - Idem, "Avicenne". Pub. en *Ency of Rel. and Ethics*, 1900, vol. II, pp 277 y ss.
- Idem, num, 139 vol. pp. 18 -42.
- 432 - Chachine, O., *Ontology et theologie chez Avicenne*. Paris, 1962.
- 433 - Coccio, A., "Filosofia e Religione second Avicenna". Pub. en *R. F. Neo-S.*, 28,(1936), pp. 133-134.
- 434 - Collins, J. F., "Intentionality in the Ph. Of Avicenna". Pub. en *the modern Schoolman*, 21 (1944), pp. 204 -215.
- Corbin num. 59.
- Idem, num. 65, pp. 235 - 245.
- 435 - Cruz Hernandez, "Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofia de Avicena." Pub. en *Al-Andalus*, 12 (1947), pp. 97-122.
- 436 - Idem, *La metafísica de Avicena*, Granada, 1949.
- 437 - Idem, "Sentido y naturaleza de la prueba aviceniana de la existencia de Dios." Pub. en *Ac.XIe C.int. de Ph.*, Vol XIV, 1953, pp. 292 -296.
- 438 - Idem, "La distinción aveceniana de la esencia y la existencia y su interpretacion en la filosofia occidental". Pub. en *H. Millas Vallicrosa*, Barcelona, 1954, vol. I, pp. 331 - 347.
- 439 - Idem, "El poema de Avicena sobre el alma". Pub. en *B. Univ. de Granada*, 91 (1952).

440 – Idem. "La significacion del pensamiento de Avicena y su interpretacion por la filosofia occidental" Pub. en *Avicenna com* vol. Calcuta, 1956, pp. 133 -146.

441 – Idem. " La nocion de ser en Avicena". Pub. en *Pensamiento*, Madrid, 15 (1959), pp. 83 – 98.

442 – Idem. "La teoria musical de Ibn Sina en el Kitab al-Sifa". Pub. en *Milenario de Avicena*, Madrid, 1981, pp. 27 -36.

443 – Idem. " Posibles novedades en la logica de Ibn Sina". Pub. en *CSF* 9, (1982), pp. 237 – 245.

444 – Idem. "El problema de la autentica filosofia de Avicena y su idea del destino del hombre". Pub. en *Rev. Filosofia Univ. Complutense*, Madrid, 5 (1992), pp. 235 -256.

444bis – Idem. *La vida de Avicena como introduccion a su filosofia*, (ed texto arabe, trad. espanola int. y notas). En pub. por Universidad de Salamanca, 1996.

--- Dieterici, num. 234 vol. I, pp. 156 -159.

--- Dugat, num. 146, pp. 205 -215.

--- Duhem num. 236 vol. IV, pp. 321 – 575.

445 – Ergin, O., "Ibn Sina bibliografyasi", Pub. en *Buyuk Turk filosof ve tib Ustadi ibni Sina*, Istanbul, 1937.

446 – Forest, A., *La structure metaphysique du concret selon S T. de Aquin*, Paris, 1931,

447 – Furlani, G., " Avicenna e il cogito ergo sum di cartesio". Pub. en *Islamica*, 3 (1927), pp. 53 – 72.

448 – Idem, "Avicenna, Barhebreo, Cartesio". Pub. en *R. di S. O.*, 14, (1933), paginas 21 – 30.

449 – Gabrielli, F., "Avicenna". Pub. en *Archivio St. della Scienza*, 4 (1923), paginas 258 – 274.

450 – Gardet, L., " Quelques aspects de la pensee avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane". Pub. en *Thomiste*, 14 (1937), pp. 537 – 575.

451 – Idem, " Mystique avicennienne". Pub. en *Thomiste*, 14 (1937), pp. 693 – 742.

452 – Idem, " Quelques aspects de la pensee avicennienne". Pub. en *Thomiste*, 16 (1939).

453 – Idem, *La pensee religieuse d'Avicenne*. Paris, 1951.

454 – Idem, " En l'honneur du millenaire d'Avicenne". Pub. en *Thomiste*, 51 (1951), pp. 333-345.

455 – Gatje, H., " Zur Lehre von der Voraussetzungsschlüssen bei Avicenna". Pub. en *Z. Geschichte arab-isl. Wiss.*, 2 (1985), pp. 140 -204.

---- Gauthier num. 150, pp. 47 – 53.

456 – Gilson, E., " Pourquoi St. Thomas a critique St. Augustin". Pub. en *AHDLMA*, 1 (1926), pp. 35 – 80.

457 – Idem, " Avicenne et le point de depart de Duns Scot". Pub. en *AHDLMA*, 2 (1927), pp. 89 – 149.

458 – Idem, "R. Marston: un cas d'augustinisme avicennisant". Pub. en *AHDLMA*, 8 (1937), pp. 37 – 42.

— Idem, num. 324, pp. 38 – 74.

459 - Gohlman, W., *The life of Ibn Sina*, Albany-N.York, 1974

460 - Goichon, A. M., Introduction a Avicenne, Son " *Epitre des definitions*". Paris, 1934

461 – Idem, *La distinction de la essence et l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937.

462 – Idem, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938.

463 – Idem, *Vocabulaire compris d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris, 1937.

464 – Idem, "L'evolution philosophique d'Avicenne". Pub. en *R. Ph. France et de l'Etranger*, 138 (1948), 318-329.

465 – Idem, " Une logique moderne a l'epoque medievale la logique d'Avicenne". Pub. en *R. du Caire*, 1951, pp 95 – 106.

466 – Idem, Ibn Sina(...) "Livre des directives et remarques". trad. francesa e int. Paris, 1951.

467 – Idem, *Le recit de Hay ibn Yaqzan commente par les texts d'Avicenne*, Paris, 1959.

468 – Gorce, M. M., "Avicenne". Pub. *Dict H. et G. Ecclesiastiques*, vol. V, cols. 1107 -1119.

469 – Gutas, D., "Avicenna". Madhab, etc. "Pub. en A. XIII U.E.A.I. Venecia, 1987 – 1988, pp. 323-326.

470 – Idem, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden-N. York, 1988.

471 – Hanebert, B., "Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus." Pub. en *APPKKBAW*. 11 (1968), 191 -249.

472 – Heitzman, M., "L agostinismo avicennizante e il punto de partenza della filosofia de M. Ficini". Pub. en *G. C. dello F.I.* 17 (1938).

473 – Horten, M., "Die Entwicklungslinie der Ph. im Islam". Pub. en *A.F.G.der Ph.* 22 (1909), pp. 167-177.

474 – Idem, *Die Philosophie der Islam*, Munich, 1924, pp. 67 -99.

475 – Idem, *Texte zu dem Streite zwischen Glaube und Wissen im Islam. Die Lehre von Propheten und der Offenbarung bei Farabi, Avicenna, und Averroes*, Bonn, 1913

ابن خلكان رقم ٢٤٧، طبعة للقاهرة ص ١٥٢ - ١٥٣، وباريس ص ٤٤٠ - ٤٤٦.

ابن سينا، سيرة (سيرة الفها الجوزجاني وتحتوى على سيرة ذاتية) القفطى رقم ٢٦٦، طبعة القاهرة ص ٢٦٨ - ٢٧٨ .

---- Ibn Sina, Sira (biografia por Gowzganî que incluye una autobiografia), ed. por Al-Qifti, num. 266, ed. El Cairo, pp. 268 -278, ed. Leipzig, pp. 413-426, ed. con trad inglesa de Gohlman num. 459.

٤٧٦ - ابن سينا، كتاب الشفاء، القاهرة، ١٣٧٢ - ١٤٠٢ / ١٩٥٢ - ١٩٨٣، ترجمة جزئية للفرنسية رقم ٤١٨، والنصوص المذكورة أو الملخصة تكون تبعا لطبعة طهران التي سوف نذكر أرقام صفحاتها لاحقاً.

Idem: *Kitab al-Sifa*, ed. litografica, Teheran, 1303-1886, ed. Milenario, 22 vols. El Cairo, 1372 -1403\1952 -1983, trad parcial francesa en num. 418. Textos citados o resumidos segun ed Teheran vol.I pp. 1 -12, 280-281, 287-293 y 348-357, vol. II, pp. 270, 281, 288, 290-305, 404-410, 416-419, 469-479, 483-495, 498, 504, 521, 575-581, 586, 588-598, 601-603, 619, 622-626, 628, 642-648.

477 Idem: *Idem de anima*, ed. y trad. francesa de Yan Bokos, 2 vols, Praga, 1951.

478 - Idem: *Idem de anima*, ed. texto latino de S. Van Riet, 2 vols. Lovaina, 1969-1972.

479 - Idem: *Avicenna latinus*, 6 vols., Leiden, 1972 - 1989.

480 - ..

٤٨٠ - ابن سينا، كتاب النجاة، طبعة القاهرة ١٣٣١ - ١٩١٣، والنصوص المذكورة أو المختصرة تبعا لتلك والمذكور أرقام صفحاتها لاحقاً .

Idem: *K. al-Nayat*, ed. El Cairo, 1331-1913, 2 ed. 1357 1938, ed. M. Danes Pazhuh, Teheran, 1405 - 1985, ed. Fajri, Beirut, 1405 1985, textos citados o resumidos segun ed. El Cairo, 9 -12, 26 - 29, 131 - 136, 162 - 163, 193 - 201, 233 - 234, 241, 246 - 248, 258, 264 - 265, 267-279, 282 - 283, 302- 310, 315 - 316, 323-328, 330 - 340, 344 - 350, 355-361, 366-368, 373-387, 390-394, 398- 404, 408-413, 419 - 420, 428- 430, 445 - 447, 449- 455, 460-466, 483- 484, 491-493, 495 y 502.

481 – Idem, *Danes Name-i Ala-I*, ed. M. Mo in y M. Meskar, 3 vols. Teheran, 1371-1952, reimpresion, 1392-1972, trad. francesa en num. 413.

٤٨٢ – ابن سينا، منطق المشرقيين، طبعة القاهرة ١٣٦٩/١٩٠، طبعة بيروت ١٤٠٢/١٩٨٢، وأرقام صفحات النصوص أو الملخصة هي : ١-٧، ١١، ١٨-٢٣، ٣٠، ٤٠، ٤٤.

Idem, *K. al- Mantiq al masriqiyyin*, ed. El Cairo, 1369 -1950, rep. Beirut, 1402-1982. Textos citados o resumidos, pp. 1-7, 11, 18-23, 30, 40 y 44.

483 – Idem, *kitab al-Insaf*, ed. Badawi en num. 294.

ابن سينا، كتاب الانصاف، طباعة بدوى، رقم ٢٩٤ .

٤٨٤ – ابن سينا، كتاب الإشارات والتبهيّات، طبعة سليمان دنيا، ٣ أجزاء، القاهرة ١٣٧٧/١٩٧، وطبعة أخرى عام ١٩٦٨ من أربعة أجزاء، والنصوص المذكورة أو الملخصة تبعاً لطبعة ليدن وصفحاتها كما ستذكر لاحقاً .

Idem, *K. al-Isarat wa-l- tanbihat*, ed. Forget, Leiden, 1892, ed. S. Dunya, 3 vols. El Cairo, 1377 – 1380 \ 1957- 1960, rep. 4 vols. 1388 - 1391\1968 – 1971, trad. francesa num. 456. Textos citados o resumidos, ed. Leiden, 7-16, 98-102, 114, 119-121, 129, 131-132, 138-145, 146-148, 152-153, 161-162, 174 – 176, 185, 194-195 y 197.

٤٨٥ – ابن سينا، الاجرام العلوية، فى تسع رسائل "... طبعة القاهرة عام ١٣٢٦/١٩٠٨، وبيروت عام ١٤٠٢/ ١٩٨٢، وأرقام الصفحات هي ٤٢، ٥٨ – ٥٩.

٤٨٦ – ابن سينا، رسالة الحدود، فى تسع رسائل "... القاهرة ١٣٨٢ ١٩٦٣/، الطبعة المذكورة، توجد ترجمة فرنسية .

Idem, *Risalat al-Hudud*, ed. en el vol. *Tis rasa il...etc.* ed. cit. ed. Goichon, El Cairo, 1382 \ 1963, trad. francesa en el num, 460 esp. pp. 79, 83-84, 87-88 y 93.

- ابن سينا، اقسام العلوم العقلية، في " تسع رسائل ... " الطبعة المذكورة .
- Idem, *Aqsam al-ulum al-aqliya*, ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.*
ed. cit esp. pp. 105 -106 y 113-114.
- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوة، في " تسع رسائل ... " الطبعة المذكورة .
- Idem, *R. fi Itbat al-nubuwwa*, ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.* ed.
cit. esp. pp. 124 -128.
- ابن سينا، الرسالة النيروية، في " تسع رسائل "، الطبعة المذكورة .
- Idem, *R. al-Niruziya*, ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.* esp. pp. 136-138.
- ابن سينا، قصة سلمان وأبسال، في " تسع رسائل "، الطبعة المذكورة .
- Idem, *Qissa Salaman wa-Absal*, ed. del resumen del Tusi en el vol.
Tis rasa il... etc.
- ابن سينا، الذكر، في " تسع رسائل "، الطبعة المذكورة .
- Idem, *al-Dikr*, ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.*
- ابن سينا، العهد، في " تسع رسائل "، الطبعة المذكورة .
- Idem, *al-Ahd*, ed. en el vol. *Tis rasa il... etc.*
- ابن سينا، الأخلاق، في " تسع رسائل "، الطبعة المذكورة .
- Idem, *al-Ajlaq*, ed. en el vol. *Tis rasa iletc.* //
- ابن سينا، شرح سورة الصمدية، في " جامع البدائع "، الطبعة المذكورة.
- 487 – Idem, *Sarh surat al samadiya* ed. en el vol. *Yami al bada'i*, ed.
El Cairo, 1335 – 1917, esp. pp. 16-17 y 20-23.
- ابن سينا، شرح الموضوعات الأولى والثانية ، في " جامع البدائع "،
الطبعة المذكورة .

--- Idem, *Sarh muawwadat al ula wa l taniya*, ed. en el vol. *Yami al-badai* esp. 24 – 26.

ابن سينا، رسالة الطير ، في " جامع البدائع"، الطبعة المذكورة .

--- Idem, *Risalat al-tayr*, ed. en el vol. *Yami al-badai*, ed. Mehren, num. 515, fas III, trad. francesa de Corbin en num. 65, pp. 215-222.

ابن سينا، رسالة الدعوة ، في " جامع البدائع"، الطبعة المذكورة .

--- Idem, *Risalat al-dua wa-kayfiyat al-ziyara*, ed. en el vol. *Yami al-badai*, esp. pp 33 – 34 ed. Mehren num. 514 fas.III.

ابن سينا، رسالة في ماهية الصلاة ، في "جامع البدائع...."، الطبعة المذكورة.

— Idem, *R. fi mahiyat al-salat*, ed. en el vol. *Yami al-badai*, esp. pp 69 -73.

488 – Idem, *R. fi mahiyat al-isq*, ed. en el vol. *Yami al-badai*, esp. pp. 69 -73 ed. Mehren, num. 514, fasc.II, ed. Ates, Istanbul, 1953.

ابن سينا، رسالة في ماهية العشق، في "جامع البدائع"، الطبعة المذكورة.

--- idem, *al-Qada wa-l-qadar*, ed. en el vol, *Yami al-badai*, ed. Mehren, num. 514, fasc. III.

ابن سينا، القضاء والقدر، في "مجموعة الرسائل"، الطبعة المذكورة .

489 – Idem, *al-Yawhar al-nafis*, ed. en el vol. *Maymuat al-rasail*, ed. El Cairo, 1328- 1910, esp. pp. 267-268 y 278-279.

ابن سينا، الجوهر النفيس، في "مجموعة الرسائل ..."، الطبعة المذكورة .

490 – Idem, *al-mabda wa-l-maad*, ed. A. nurani, Teheran, 1404 – 1984.

---- Idem, *Risalat ila Y. al-kiya*, ed. Badawi, num. 294, pp. 119-122, trad. Inglesa de Gutas num. 470, pp 60 – 64.

ابن سينا، رسالة إلى كيا، طبعة بدوى، رقم ٢٩٤

490 - bis – Idem, idem, ed. Bidarfar, Qom, 1413 – 1992.

490 - trip. – Idem, idem, trad. francesa de J. Michot, Bruselas, 1994.

--- Idem, *al-Mubahatat*, ed. Badawi, num. 294, pp. 122 -230.

ابن سينا، المباحثات، طبعة بدوى، رقم ٢٩٤،

491 – Idem, *al- Ta liqat*, ed. Badawi, El Cairo, 1392-1974.

ابن سينا، التعليقات، طبعة بدوى، القاهرة ١٣٩٢ – ١٩٧٤ .

492 – Idem, *Kitab al-hidaya*, ed. M. Abduh, El Cairo, 1393 -1972.

ابن سينا، كتاب الهداية، طبعة محمد عبده، القاهرة ١٣٩٣ – ١٩٧٢،

493 – Idem, *Uyun al-hikma*, ed. Badawi, El Cairo, 1373 -1954.

ابن سينا، عيون الحكمة ، طبعة بدوى، القاهرة ١٣٧٣ / ١٩٥٤،

494 – Idem, *al-Iksir*, ed. Ates, Istanbul, 1373 – 1953.

495 – Idem, *R. al-adhawiya fi-l-ma ad*, ed. Luchetta, Padua, 1969,
trad italiana, idem.

496 – Idem, *R. fi mahiyat a- huzn*, ed. Asi, *al-Tafsir al-Qurani wa-l-lugat al-sufiya fi falsafat Ibn Sina*, Beirut, 1403 – 1983.

ابن سينا، رسالة فى ماهية الحزن، التفسير القرانى ولغة الصوفية فى فلسفة
ابن سينا، بيروت ١٤٠٣ / ١٩٨٣.

--- Idem, *Sirr al-qadar*, ed. G. Hurani, num. 156.

ابن سينا، سر القدر

497 – Idem, *Risalat al-arisiya*, ed. I. Hilal, El Cairo, 1402-1982.

ابن سينا، رسالة العريشية، طبعة هلال، القاهرة ١٤٠٢ / ١٩٨٢،

498 – Idem, *al-Siyasa*, ed. F. Ahmad, *Maymu fi-l-Siyasa*, Alejandria, 1402 – 1982, ed. Malouf en *Al-Machriq*, Beirut 1323 – 1906.

ابن سينا، السياسة، طبعة فؤاد الأهواني ضمن "مجموعة في السياسة" الإسكندرية عام ١٤٠٢ / ١٩٨٢.

499 – Idem, *al-Qanun fi-l-tibb*, ed. El Cairo, 1294-1877, ed. Al-Qass, Beirut, 1407- 1987, ed.critica en pub. vol. I, N. Delhi, 1982-1988.

ابن سينا، القانون في الطب، للقاهرة ١٢٩٤ / ١٨٧٧، بيروت، ١٤٠٧ / ١٩٨٧.

500 – Idem, idem, *Uryuza fi-l-tibb*, ed. trad. latina medieval, trad. francesa e int. de H. Jahier y A. Noureddin, Paris, 1956, ed. al-Baba, num. 50, pp. 207 – 292.

501 – Idem, *al-Adwiyat al-qalbiya*, ed. al-Baba, *Min mu allafat Ibn Sina al-tibbiya*, Alepo, 1408 – 1984, pp. 207 – 292.

ابن سينا، الأدوية القلبية، ضمن "مؤلفات ابن سينا"، حلب، ١٤٠٨ / ١٩٨٤.

502 – Idem, *al-Qulany*, ed. D. Tamari, *Muyallat ma had al-majtutat al- arabiya*, Kuwait, 30 (1406\1986), pp. 9-17 y 441-501.

ابن سينا، القولنج، مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، ٣٠ (١٤٠٦ / ١٩٨٦)

---- Ibn Abi Usaybia, num, 240 vol.II, pp. 2-20.

ابن سينا، ابن أبي أصيبعة، رقم ٢٤٠،

503 – Janssens, J. L., "Ibn Sina s ideas of ultimate Reality aut Meaning etc.". Pub. en *URAM*, 10 (1987), p. 252 -271.

504 – Idem, An annotated Bibliography on Ibn Sina, (1970 -1989), Lovaina, 1991.

505 – Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876, rep. Rabat 1980, vol. pp. 465 – 477.

506 – Luling, G., "Ein anderer Avicenna, etc." Pub. en *ZDMG*, sup. 1977, pp. 496 -513.

507 – Madkour, I., "Avicenne, le traite des categories du Shifa". Pub. en *Mel. I.E. Orient*, El Cairo, 5 (1959), pp. 253-278.

508 – Mahdavi, Y., *Fihrist nusjaha-yi musannafat-I Ibn-I Sina*, Teheran, 1373 – 1954.

509 – Marmura, M., "Avicenna's Flying Man in Context". Pub. en *The Monist*, 69 (1986), pp. 383 -395.

510 – Maroth, M., *Ibn Sina und die peripatetische aussgenlogik*, Leiden, 1989.

511 – Masnovo, A., *Da Guglielmo d Aubergne a S.T. d Aquino*, Milan, 1920.

512 – Massignon, L., "La philosophie orientale d Ibn Sina et son alphabet philosophique". Pub. en *Memorial Avicenne*, El Cairo, 4 (1952).

مسعودی، م. ابن سینا، تونس، ۱۴۰۱ / ۱۹۸۱.

513 – Mas udi, M., *Ibn Sina*, Tunez, 1401- 1981.

514 – Mehren, A. F., *Traits mystiques d avicenne*, ed. y explicacion francesa, 4 vols., Leiden, 1889 – 1899.

515 - Idem, "les rappotrs de la philosophi d' Avicenne avec l' Islam". Pub en *Museon*, 1883, pp.460-478 y 561-574.

516 - Idem, " Etudes sur la philosophie d' Averroes concernant son rapport avec Ile d' Avicenne etc" . Pub en *Museon*, 1888-1889, pp.613-627 Y 5-20.

517 - Idem, "Vues d' Avicenne sur l' Astrologie" .Pub .en *Homenaje a Codera*, Madrid, 1904, pp.235 y 250.

518 – Menasce, J. De, *Arabische Philosophie (bibliografia)*, Berna, 1948.

519 – Michot, J. R., *La destinee de l de l homme selon Avicenne*, Lovaina, 1986.

520 – Idem, "Cultes, magie et intellection: l home et sa corporeite selon Avicenne". Pub. en *Ac. Ville Ins. de Ph. Medievale*, Lovaina, 1986, vol.I, pp. 220 -233.

521 – Idem, " Une nouvelle oeuvre du jeune Avicenne". Pub. en *B. Ph. Medievale*, Lovaina, 34 (1992), pp. 138-154.

521bis – Idem, " La pandemie avicenienne au VIe\XIIe siecle ". Pub. en *Arabica*, 40 (1993), pp. 287-344.

522 – Munk, S., "Ibn Sina". Pub. en *Dict. des sciences Ph.* Paris, 1847 pp. 172 – 178.

— idem, num. 177, pp. 252 – 266.

523 – Nallino, C.A., " La Calcodea de Avicenna e T. Campanella". Pub.en *G.C. della F.I.* 1925, pp. 84 – 91.

524 – Idem, " Filosofia Orientale od illuminative d Avicenna". Pub. en *R. de S.O.*, 10 (1925), pp. 259-326.

525 – Pines, S., "La philosophie orientale d Avicenna et sa polemique contre les bagdadies". Pub. en *AHDLMA*, 19, (1952).

526 – Prantl, C., *Geschichte der Logic etc.* Leipzig 1861 vol. II, pp. 318 – 360.

— Qifti, al-, num. 266, ed. El Cairo, pp. 268 -272, ed. Leipzig 413 – 426 .

القفتى، رقم ٢٦٦، طبعة القاهرة.

— Quadri, G., num. 183 pp. 95 -121. .

527 – Rahman, F., *Avicenna s Psychology*, Oxford, 1952.

528 – Roland-Gosselin, M. D., " De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomas". Pub. en *Xenia thomistica*, Roma, 3(1925), pp. 281 – 288.

529 – Idem, " Sur des relations de l ame et du corps d après Avicenne". Pub. en *Mel Mandonet*, 1930, vol. II, pp. 47 – 54.

530 – Roland de Vaux, *Notes et texts sur l avicennisme latin aux confines des siecles XII – XIII*, Paris, 1934

531 – Salva, A., " Avicenna on the subject matter of Logic". Pub. en *J. Philos*, 77, (1980), pp. 746 – 764.

— Sahrastani, num. 192, vol. II, pp. 340 -479.

الشهرستانى، رقم ١٩٢، الجزء الثانى، ص ٣٤٠ – ٤٧٩.

532 – Saliba, Y., *Etude su la metaphysique d Avicenne*, Paris 1926.

533 – Scrimieri, G., *Degli studi sull Avicenna. I Teoresi Fisica*, Bari, 1973.

534 – Shehaby, N., *The propositional logic of Avicenna*, trad. al ingles del qiyas del Sifa e int. Dordrecht- Boston, 1973.

535 – Siebeck, H., "Zur Psychologie der Scholastik, 4. Avicenna". Pub. en *A. fur der Ph.*, 2(1889), pp. 22-88.

536 – Smith, M., "Avicenna and the possibles". Pub. en *New Scholasticism*, 17 (1943), pp. 340 –357.

537 - Soubiran, Avicenne, prince des medicine sa vie et sa doctrine, Paris, 1925.

538 – Teicher, J., " Gundisalvo e l agostinismo avicennisante". Pub. en *R. F. Neo- S.*, 26 (1934), pp. 252 -258.

539 – Idem, " Spunti cartesiani nella filosofia arabe-giudaica". Pub. en *G.C. della F. I.*, 3(1936).

540 – Troilo, E., " lineamento e interpretazione del sistema filosofico d Avicenna". Pub. en *Mem. Ac.N. dei Lincei*, Roma, pp. 397-446.

541 – Vajda, G., "Les notes d Avicenne sur la Theologie d Aristote". Pub. en *R. Thomiste*, 51(1952), pp. 346-406.

542 – Varios, *Buyuk turk filosof ve Ustadi Ibni Sina*, Istanbul, 1937.

543 – Vicaire, M. H., " Les porretaines et avicennisme avant 1215". Pub. en *R. St. Ph. Et. Th.*, 26 (1937), pp. 449 - 482.

544 – Yuryani, Ali b. M. al-, *Ta rifat*, ed. Flugel, *Definitiones viri meritissimi etc.* Leipzig, 1845.

الجرجاني، علي بن م .، التعريفات،

545 – Yasin, J. al-, al-mantiq al-Sinawi, Beirut, 1403\ 1983.

ياسين، المنطق السيناوي، بيروت ١٤٠٣ / ١٩٨٣ .

546 – Zadler, B., " The Prince of Physicians on the Nature of Man" .

Pub. en the *Modern schoolman*, 55 (1977 – 1978), pp. 165 -177.

الفصل الثامن

رد فعل علم الكلام المضاد لفلسفة الغزالي (١٠٥٨-١١١١م)

١- رد فعل علم الكلام:

كانت الفلسفة الإسلامية قد وضعت بشكل متناسق هيكل فلسفة العصور الوسطى، ووصلت مع ابن سينا إلى مفهوم عن العالم الكلى. وعلى الرغم من أن نظام كل من الفارابى وابن سينا ربما يكون قد توجه فى البداية نحو أقلية محدودة - ويعلم الله فقط إذا كانت تلك الأقلية شيعية أو موالية للشيعية - فإن تناسقها الجدلى وقيمتها العلمية كانا من الممكن أن يحققا - وقد حققا بالفعل - انتشاراً كافياً بين المسلمين المتقنين. ولا يوجد أدنى شك فى أن الفلسفة أنتجت تفسيراً خاصاً للحكمة القرآنية، وهى إلى حد ما، مثلت بديلاً عن علم العقائد الناتج عن علم الكلام، وذلك من خلال رؤية كونية متأثرة بأرسطو والأفلاطونية الحديثة. ولقد تشبع علم الكلام السابق على الغزالي بعقائد فلسفية وبالمنهج الفلسفى، وبخاصة صياغة (آراء) ابن سينا، كما يشير إلى ذلك ابن جيلان البلخى [نحو عام ١١١١/٥٠٥ - ١١٨٣/٥٨٠]. (١)

أ- موقف الغزالي:

من الصعب جداً معرفة أصل موقف الغزالي. وإذا أخذنا فى الاعتبار المعلومات الموجودة فى كتاب "المنقذ من الضلال"، وهو عبارة عن سيرة ذاتية عن التحول الروحى لمؤلفه، فإن رد فعله المعارض للفلسفة، تولد بسبب حيرته أمام تعدد الفرق وتعدد المدارس الفلسفية والتناقض بين العقائد الخاصة بكل منها مع المعرفة القرآنية. ومع ذلك، فإن قوة رد فعله تجعلنا نشك فى أنه ربما لم يقتصر على معرفة الفلسفة، على الأقل فلسفة ابن سينا، بهدف الرد عليها، وإنما على الأصح أنه كان قد وجد فى شبابه ميلاً إلى الفلسفة، وهكذا نفهم بشكل أفضل موقفه التالى: رد فعل المتراجع. توجد أدلة تؤيد هذا الرأى، كما توجد أدلة تدحضه، ولكن لو أخذنا فى اعتبارنا شهادات ابن جيلان وفخر الدين الرازى [١١٠٦/٥٤٣ - ١٢٠٩/٦٠٦] فإن فكر ابن سينا كان قد تغلغل بشكل عميق جداً فى فكر الغزالي.

ومن الصحيح أن المعلومات الموجودة في كتاب "المنقذ من الضلال"، والأخرى الخاصة بكتاب سيرته سيد مرتضى، لا تحتوى على أى معلومات لا تتفق مع الصورة الخاصة بشكله كصوفى معتدل، وعالم عقائد تقي سنى. كذلك لا نعرف أى شىء عن توجه شيخه الصوفى، صديق والد الغزالي، الذى أعطاه الدروس الأولى. ولقد بدا معه أحمد بن محمد الراضكانى، بتعليمه العلوم القرآنية. أما معلمه الأكبر فهو أبو المعالى الجوينى، وهو إمام الحرمين الشهير. ولكن من الأمور اللافتة للانتباه أن رجلاً متقفاً من خراسان - تنقل بين كل من طوس وجرجان ونيسابور، ودرس خلال ثلاث سنوات شروح أبى نصر الإسماعيلى - يدرس فلسفة ابن سينا فقط للرد عليها. (٢)

ب - أهمية "كتاب المقاصد":

وإذا انتقلنا إلى كتاب "مقاصد الفلسفة" فإن المشكلة تكون أكبر. لأنه إلى أى مدى يعتبر الغزالي مؤلفاً لهذا الكتاب ؟ وإذا تحدثنا بوضوح فلا شىء ينتمى إليه، باستثناء المقدمة، فالفرق بين نصه ونص كتاب Danes Name - I لابن سينا لا تذكر وبخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أنه يبدو أن الغزالي كان يستخدم نصاً عربياً لكتاب ابن سينا، وربما مخطوطة مختلفة إلى حد ما عن التى وصلت إلى أيدينا. ويبدو أيضاً أن نسبة المقدمة للغزالي مشكوك فيها، لأن الغزالي المتحمس، الذى يقذف بالصواعق على الفلاسفة فى كتاب "التهافت"، يبدو فيها من الناحية الظاهرية منصفاً لدرجة مدهشة: (حيث يرى) أن نحض الفلاسفة، قبل أن يعرف فى ماذا يفكرون، يعتبر تصرفاً مخطئاً، وأنه يريد أن يكون متوازناً جداً، بحيث لن يعلق على شىء أو يميز بين المذاهب الحقيقية والمذاهب المزيفة وإنما سيقصر على عرضها. وهذا الأمر الأخير، والذى يعنى أنه قد حذف قليلاً وغير مكان أشياء محدودة، غير صحيح. وربما كان الصحيح علمياً لو أنه قال إنه لمعرفة آراء الفلاسفة، فقد اعتقد أنه يجب تقديم مذاهبهم مثلما لخصها الفيلسوف الرئيس أبو على ابن سينا، حيث إنه لم يقل عن الفلاسفة الباقين أى شىء. إننى أظن إنن أن هذه المقدمة ليست صريحة

من الناحية الموضوعية (إذا كانت صريحة من الناحية الذاتية، فهذا شيء آخر) وربما كتبت عندما كان "التهافت" مكتوباً. (٣)

ج- تحول الغزالي:

تبعاً لشهادة الغزالي، فإنه أحس بتغير روحى جذرى: وذلك عندما كلفه الخليفة المستظهر، والذي كان خليفة اسماً وليس على سبيل الحقيقة، بإدارة الجدل ضد التعليميين^(١)؛ وفى ذلك الجدل وجد النور الذى قاده إلى ثلاثة عقائد أساسية: الله، والنبوة والجزاء. وهى معرفة لا تنشأ من الجدل، وإنما من الوحي، وأن النجاة لا يمكن الوصول إليها من خلال الطريق العقلى؛ وإنما بواسطة الإيمان الذى يجعل من الممكن اكتساب الفضيلة التى ترتفع بقلب الإنسان حتى يتأمل الله. وإذا أخذنا هذا الكلام حرفياً، فإن الغزالي فى السابق لم يكن يؤمن بالله الحقيقى، وأنه ربما كان يشك فى حقيقة النبوة ويوم القيامة، وهو ما سوف يتهم به الفلاسفة بعد ذلك، وبالتالي، فهى بلا شك مبالغة الرفض والمراجع.

لقد كانت المشكلة الروحية التى عانى منها الغزالي طويلة ومؤلمة، حيث جعلته يترك التدريس والمال والأسرة. وصراعه التالى كان شديداً حيث كان يرى نفسه تتعرض - فى نفس الوقت - لأكثر الأفكار سموا وأكثر الصور الشهوانية ضعة، حيث فقد الرغبة فى الطعام والنوم وانتهى به الأمر إلى أن يمرض. حينئذ درس مجاهدات وتجارب الصوفيين مثل أبى طالب المكي، والجنيد، وأبى يزيد البسطامى. وبعد العديد من السنوات من العزلة والتفكير، وصل إلى حالة من السلام الروحى، ثم أحس براحة من خلال حالات وجد قصيرة قادت إلى اكتشاف المعنى الروحى للنبوة.

د- نحو الطريق المستقيم:

على الرغم من التأكيد الذى يضعه الغزالي فى اعترافه، وحياته الروحية الباهرة، فإن تفسيره العملى المحض والمعتدل للفكر الصوفى لكل من الجنيد

(١) يطلق على الشيعة اسم التعليميين لأنهم يتلقون علومهم وتعاليمهم من الإمام. (د. مذكور)

والبسطامى يفرض علينا نوعًا من التريث. يؤكد الغزالي فى "التهافت" أن العقل، فى حالة استخدامه بشكل مستقيم، يسمح بالتوفيق بين طريق الوحي والمعرفة الطبيعية، وأن المعرفة الحسية وكذلك العقلانية محدودتان، كما تدل على ذلك الأحلام والإحباطات، ولهذا يجب أن يخضعا للنقد. ولهذا فقد قبل الغزالي المبادئ العامة للكلام، على الرغم من أنه استغنى عن بعض الأخطاء المنهجية، مثل المبالغة فى استخدام أقوال السلف ومنحها قيمة ترجيحية ومرجعية.

ويرى الغزالي أن التأمل العقلى الخالص لا يمكن أن يقود الإنسان إلى الحقيقة؛ وطريق المعرفة يتمثل فى دراسة وفهم الحقيقة المنزلة المعلنة بواسطة النبوة. وإذا أردنا أن نعرف أى النبوات هذه، فإنه لا يوجد شيء أكثر إفادة من الاعتماد على النقاء الأخلاقى لأولئك الذين نعلم أنهم أنبياء، وإلى المعجزات التى قاموا بها، والمعايير التى تشهد بصحة القرآن. وإذا كان قد بدا لنا حينئذ أن الإيمان يتدهور، فإن هذا التدهور سببه أقوال وآراء الفلاسفة المخالفة للعقيدة والإيمان الأعمى الخاص بالفرق، والسلوك غير الأخلاقى والتقليدى للفقهاء، وإلى مبالغات الصوفية. إن دعوة عميقة يقوم بها رجال نوو أخلاق مستقيمة، يمكن أن تصلح الإيمان من جديد، ولهذه المهمة أراد الغزالي أن يكرس كتبه وحياته، حيث إنه بحث عن إعادة إحياء الإسلام من خلال إثراء التجربة الروحية لكل المؤمنين. ومع ذلك فإن هذا المجهود لا يمكن القيام به من خلال الوسائل المبسطة الساذجة الخاصة بعلم الكلام، لأن الأمر لم يكن يتعلق بمناقشة الحقائق، وإنما أن يجعل المبادئ العقدية تحيا فى نفوس المؤمنين. والحقيقة المنزلة تكتسب فعاليتها من السر الذى تحتوى عليه، وهى المبدأ الفعلى الوحيد للإحياء الدينى للبشر. فالإيمان هو الأساس الوحيد للحياة الروحية التى لا توجه إلى العقل - وهو جهاز بسيط فى الإنسان - وإنما إلى القلب، وهو المشكاة الخالصة والعميقة والكاملة، والقادرة على أن تسع الله بداخلها، عندما يجد الله القلب طاهراً من الشهوات الدنيئة والخسيسة، فإنه يتفضل ويتكرم بالتجلى (النزول) والاتصال بالإنسان.

هـ - قصور العقل الإنساني:

هذا الموقف الخاص بالغزالي، كان يمكن الرد عليه بأنه لماذا لا يستطيع الله أيضاً أن يتجلى على العقل الذي تم تطهيره؟ ولتجنب هذا الاعتراض، حاول الغزالي إثبات عدم كفاية العقل الإنساني. وتبعاً للغزالي، فإن العقل يقتصر - متى استطاع أن يفعل ذلك - على شرح عمليات الحدس العجيبة للقلب، لكن عندما نترك العقل لقواه، فإنه يقودنا إلى الخطأ أكثر من قيادتنا نحو الحقيقة. ويكون المنطق مفيداً فقط عندما يقودنا إلى عمليات حدس القلب، الذي نجد فيه الله. أما العلوم فتبين ما هو موجود فقط، ولكن لا تبين سبب وجوده، وتعتمد على العلل الثانية ولا يمكن أن تصل، بدون الوقوع في الخطأ، إلى العلل الأولى.

أما الفلاسفة فيعرفون فقط جزءاً صغيراً من الحقيقة، ويتصرفون مثل العميان - في حكاية هندية قديمة - الذين كانوا جميعاً يتحسسون فيلاً، وعندما تحدثوا فيما بعد عما يمكن أن يكون عليه الفيل، فقد قال أحدهم إنه وسادة، وقال الآخر إنه عامود من جلد، وقال الثالث إنه بوق عملاق، وذلك لأنهم لمسوا الأذن أو الساق أو الأنياب على التوالي.

إن المعرفة العلمية يمكن أن تصل إلى وجود الظواهر، لكنها لا تصل إلى ذلك الذي يأمر وهو فوق كل الظواهر وهو: الله. وقيمة التجربة تكون محدودة، والأدلة الفلسفية واللاهوتية التي تعتمد على المنطق قد تقود إلى نتائج متناقضة. ومن ناحية أخرى، فإن المبالغة في استعمال دليل أقوال السلف تفيد فقط في خداع الجهلة الذين يندهشون من خلال تكرار أسماء مشهورة ومهمة، أو هي تبدو كذلك بسبب كثرة ذكرها. إذن ما الطريق الذي بقي لنا للوصول إلى الحقيقة؟ إنه الدخول في نواتنا والبحث في قلوبنا، التي مازالت تشع فيها الشرارة الإلهية بين الرماد؛ وهذا النور الداخلي هو الوحيد الذي يمكن أن يستعمله الإنسان وهو الذي يحفظه من الخطأ والزلل.

٢- الجدل ضد الفلاسفة:

أ - المعارك الجدلية للغزالي:

إن الرسالة الروحية للغزالي قادتَه للقيام بأربع معارك جدلية كبيرة:

١- ضد الباطنية [الشيعة الإسماعيلية]

٢- ضد المسيحيين

٣- ضد الإباحية [الإباحية: في الحقيقة هي الروحانية الشعبية أو العامة والمعرفة الفوضوية].

٤- ضد الفلاسفة المتأثرين بأرسطو، وبالتحديد ابن سينا.

وفي الحالة الأولى، وحتى في حالة عدم قبول افتراض هدف سياسي، فإن عملية النقد كانت ساذجة بشكل كافٍ لأنه تخيل عدوا على المقاس الذي يناسبه هو، حيث اعتبر الشيعة الإسماعيلية كما لو كانوا ممثلي المانوية الحمقاء الذين قاموا بعمليات الجدل السائدة في العصور الوسطى. ويبدو أن الغزالي لا يعرف أو لا يفهم عملية ومعنى التفسير الباطني، ويعتبر الشيعة الإسماعيلية نحلة مغلقة، مفروضة من خلال السلطة المحضة للإمام الذي يجب الإيمان به إيماناً أعمى.

وتحدث - فيما يتعلق بمعركته الجدلية مع المسيحيين - ظاهرة مشابهة: حيث يفسر النصوص الإنجيلية حرفياً ويشرحها من وجهة نظر عقلانية؛ وبالطبع فإن العقيدة الكنسية المسيحية يتم هدمها، ونفس الشيء يحدث مع المبادئ الروحانية الخاصة بالمسيح. ولو أنه طبق نفس الطريقة على الإسلام، فإنه سيبقى القليل جداً بعد عملية النقد، وحتى الوضع الذي يتمتع به المسيحيون كأهل كتاب سيبقى في خطر. ولمزيد من الدهشة، فعندما يتحدث عن إلهية المسيح، يقول إنه سيقوم "برد جميل"، لكن ذلك الجمال لا يرى في أي موضع. وفيما يتعلق بجدله مع الإباحيين فإنه يتجهز لهم بسهولة جداً، حيث إنه يهتمهم جميعاً - البعض بصورة والبعض الآخر بصورة أكبر - بكل أنواع الجرائم و بالسرقات والعادات الفاحشة.

ويتغير الشكل العام بشكل جذري في أكثر معاركه الجدلية شهرة وعالمية على الإطلاق: معركته ضد الفلاسفة. ففي هذه المعركة يعرف الغزالي الأرض التي يقف عليها ويحاول استخدام الأدلة المنطقية والعقلانية. ولهذا فهو ينطلق من الدليل النفعي الخاص بالجدوى الكبرى في (ضمان) حياة مستقبلية خالدة، لأن الحياة الفانية في هذا العالم قصيرة جدا وغير سعيدة. والحياة الخالدة تعتمد على الإيمان القرآني، من خلال الحديث، والوعظ/الدعوة، والثقة والرضى بل وقبول كل ما هو مناسب (الرضا بالقدر). ويبدو أن للغزالي كان قد فكر في أن أحسن طريقة للمحافظة على الدين، كمبدأ وحيد مطلق، تتمثل في تدمير الثقة في العقل كأداة للحياة الإنسانية. ولهذا، فإن اللاأدرية الغنوصية (المعرفية) تطرد العقل من العرش المزيف الذي أعطاه له الفلاسفة، ولكنها تفتح الطريق أمام مملكة الأنوار الخارقة/العلوية فائقة الوصف التي تضيء قلوبنا. لهذا العمل التدميري كرس الغزالي جزءا كبيرا من مؤلفاته وبخاصة كتابه المشهور "التهافت" حيث يحدد عشرين موضوعا تدل على عدم كفاية المفاهيم الفلسفية لشرح العقائد.

ب- عملية الخلق فعل إرادى حر لله:

القضية الأولى التي تبين عدم قدرة الفلاسفة هي قضية خلق العالم. يعرف الفلاسفة الله بأنه العلة الأولى لكل الأشياء، وبالتالي، فهو بالنسبة لما هو مخلوق بمثابة العلة بالنسبة لأثرها، ولكن العلة وأثرها في الحقيقة ليستا منفصلتين. ولو أن الله كان قد خلق العالم في لحظة معينة، فقبل الخلق فإن الله سيكون كما لو كان علة لا تأثير لها؛ وعندئذ يكون قد خلا من الكمال: علاقته بالعالم من حيث إن هذا العالم لا يزيد عن كونه أثرا لله. بالإضافة إلى ذلك، وإذا كان الله لا يطرأ عليه أى تغير، لماذا لم يرغب منذ الأزل في عملية الخلق؟ وبالتالي، فإذا أردنا عدم الوقوع في التناقض يجب أن نقبل أن عملية الخلق تتصف بالأزلية. وفي مقابل هذا الموقف الخاص بالفلاسفة، فقد كان المتكلمون من الأشاعرة، يجتهدون في أن يثبتوا عقليا الطابع الحادث لعملية الخلق، بنفس الطريقة التي يعرضها القرآن بدون أن يستطيعوا إقناع الفلاسفة.

ولكى يدحض الفلاسفة، فإن الغزالي ينطلق من مذهب الإرادة المطلق، فيقول إن الفلاسفة يحددون الله مسبقاً عندما يجعلونه خاضعاً للعلم الإلهي حيث يلغون حريته في القدرة على كل شيء. لكن الله ليس ذاتاً عقلية بشكل أساسي، وإنما هو مشيئة خالصة تعمل على أفضل وجه تريده عندما تختار بين أمرين مختلفين. فالله يختار الأفضل، ولكن من بين أمرين متساويين يختار أمراً أو آخر. وفي هذه الحالة تظهر بشكل واضح مشيئته الخالصة وذلك عندما يختار هكذا، بدون أي سبب. وهكذا، فكل ما هو موجود، هو كذلك نتيجة المشيئة الإلهية الخالصة، لأن الأشياء المخلوقة ليست واجبة، ولا ممكنة بنفسها، وأن الشيء الذي يجعل الكائنات ممكنة هو الفعل الخالص للإرادة الإلهية عندما تخلق بشكل حر.

ج- الله الخاص بالفلاسفة ليس خالقاً حقيقياً:

في المقام الثاني، فإن الله الذي قدمه الفلاسفة لا يمكن اعتباره خالقاً بالمعنى الدقيق. فالخلق يعنى إيجاد أشياء جديدة وليس تحويل شيء موجود. إن صدور ونشأة الأشياء المخلوقة الخاصة بالفلاسفة ينطلق من مبدأ: أن من الواحد ينشأ واحد فقط، لكن هذا المبدأ، والذي على أي حال يجب أن يتم إثباته أولاً، لا يتفق مع الإرادة الإلهية الخالصة التي يمكن أن تخلق عدداً متناهياً من الأشياء بشكل مباشر وفي الحال. ومن ناحية أخرى، فبين الله الخاص بالفلاسفة وباقي الأشياء يوجد فرق في الدرجة فقط؛ وبين الذات الواجبة بنفسها (الواجبة الوجود) والأشياء الممكنة فحسب بنفسها وضرورية بسبب آخر لا توجد فروق (أنطولوجية) جوهرية من ناحية علم الكائنات. ودليل وجود الله، على الطريقة التي يقدمها الفلاسفة، يعتمد على سلسلة العلل وتأثيرها المرتبط بها، وهي السلسلة التي لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية؛ لكن هذا الافتراض لا أساس له من الصحة على الإطلاق، ولا يوجد أي سبب لنخرج السلسلة اللامتناهية أو السلسلة المغلقة من العلل.

د - الفلاسفة غير قادرين على تحديد طبيعة الذات الإلهية:

فى المقام الثالث، فإن الفلاسفة أيضاً لا يستطيعون إثبات وحدانية الله، حيث إن مفهومهم عن العلم الإلهى والمعرفة الكلية، يحمل فى طياته (يعنى - يودى إلى) الكثرة؛ ومن ناحية أخرى، لم ينجحوا فى أن يثبتوا أن الصفات الإلهية تدخل التعدد على الله، من حيث إنها لا تحتاج إلى فاعل يستمد بقاءه من ذاته. فالمعرفة الإلهية، والتي يقصرها الفلاسفة على معرفة الله بنفسه وبالكليات، تكون أقل من معرفة المخلوقات، وبنفس الطريقة، فإن الفلاسفة غير قادرين على إثبات أن الله لا يكون غير قابل للتعريف، وأنه بسيط، وأنه لا يتجسد بالمعنى المعروف، وأنه واحد، وله عقل وإرادة.

كذلك، فأدلة الفلاسفة غير مقنعة بشأن نشاط حركة الأفلاك السماوية، ويبدو أمراً سخيفاً افتراض نوايا إدراكية لتلك الحركات، حيث لا يوجد تدرج فى الرتبة أو المنزلة أو خاص بالعلة فيما بينها، وهى تعتمد بشكل مطلق على قضاء الله. والأجسام السماوية لا تحوز أى معرفة، سواء عن العلم الكلى أو العام أو الخاص، كما أنها ليست لها إرادة. والعلاقة "علاقة العلية" (الطبيعية) التى يعتمد عليها الفلاسفة ليس لها أى دليل إلا عادة متأصلة تعتمد على المظاهر الحسية. وأن العلة الوحيدة الحقيقية هى العلة الإلهية؛ فالماء رطب، والنار تحرق لأن الله جعلهما هكذا. وبالتالي، لا يوجد شىء ضرورى، وكل ما هو موجود يكون ممكناً من خلال مشيئة الله الحرة؛ فخصائص الطبيعة الخاصة بكل واحد من النوات هى مشيئة حرة للإرادة الإلهية التى يمكنها أن تجعل الماء يحرق والنار تكون باردة. وهكذا بين ما يبدو عادياً وطبيعياً من الناحية الظاهرية وما يعتبر معجزاً، يوجد فقط فرق كبير أو صغير فى معدل تكرار الحدوث.

هـ - الفلاسفة لا يضمنون خلود الروح:

كذلك فإن أخطاء الفلاسفة حول النفس ليست أقل من غيرها. فالفلاسفة يؤكدون أن النفس الإنسانية جوهر مفارق، وحر ومستقل عن الجسم، فيما يتعلق

بالأمور الأساسية. والعقيدة الإسلامية، على العكس، تنطلق من المفهوم الدينى الذى أدى إلى مبالغات فى تقدير أهمية النفس كان لها شكل مادى تقريباً، والتي كانت تؤكد أن الروح هى استعداد طبيعى للجسم، وبالتالي، فليست خالدة بطبيعتها وإنما بفضل نعمة خاصة من الله.

والفلاسفة، تبعاً لحديث الغزالي عنهم، ينفون عقيدة بعث الأجساد، لكن بدون أن يقدموا أى دليل على أن الروح لا تمثل عارضاً بسيطاً للجسم، وتختفى مع الموت الجسمى. ويؤكدون أن النفس روحية لأن المادة لا يمكن أن تقوم بالأعمال التى تقوم بها النفس؛ ولكن لإثبات هذا التأكيد يعتمدون على خصائص المادة الجامدة ولا يأخذون فى الاعتبار خصائص المادة الحية. كذلك، يقصرون الخلود على النفس الإنسانية، بدون أن يثبتوا أن هناك فرقاً حقيقياً فى الطبيعة بين النفس العقلانية والنفس الحيوانية، لأن المعرفة الكلية لا تعرف شيئاً أكثر من المعرفة الخاصة، لأن الكليات ليست ذوات حقيقية، وتوجد فقط فى العقل الذى يفكر فيها ويفهمها. ولهذا، يجب أن نؤكد أن النفس خالدة، وليس ذلك بسبب طبيعتها الخاصة، وإنما بالمشيئة الحرة من قبل الله؛ وأن التأكد من حقيقة هذا الخلود يمكن تحقيقه فقط من خلال الإيمان بالله، وأن الله قد أراد ذلك، وأنه، فى حينه سيعيد إنشاء الجسد لتتحد به النفس الخالدة من جديد وبشكل نهائى وخالد.

٣- الطريق المستقيم للمعرفة:

أ- العقل الذى أضاءه الإيمان يقود إلى المعرفة.

ان أخطاء الفلاسفة وعدم كفاية الفلسفة المحضة للوصول إلى الحقائق الأساسية يؤكدان الفرضية الأساسية للغزالي: الإيمان فقط هو الذى يمكن أن يمدنا بحل للمشكلات الأساسية، وعند وجود الإيمان لدى الإنسان، فإنه يمكن الثقة فى المجهود العقلى الذى أضاءه الإيمان. وبينما ينطلق الفلاسفة من الأشياء التى هى معلولات ومخلوقات، وليست من الله، وهو الذى يمثل العلة الوحيدة، فإن الفكر الذى يضيئه الإيمان ينطلق من الله والاستدلال به؛ والعقل المحض لا يمكن أن

يصل إلى نتائج ذات قيمة لأنه لم يخلق من قبل الله ليتصرف بمفرده، وإنما ليتصرف بعد أن يضيئه الإيمان. وهذا هو السبب، الذي يجعل الغزالي يجتهد في إثبات عدم كفاية العقل المحض، حيث يستخدم بدون أى حرج أدلة الفلاسفة: والآن هو عبارة عن عقل قد أضاءه نور (يقين) الوحي. فالنور - كما يقول في كتاب "مشكاة الأنوار" - هو الذي يجعل الضوء الإنسانى يشع. أن عقلنا مثل الزيت الذي يشتعل فقط عندما يحترق به النور الإلهي. إن الغزالي على ثقة كاملة من المجهود العقلي بعد أن يضيئه نور الإيمان.

إن العلماء الحقيقيين ليسوا هم الذين لا يتأملون، الذين يعتقدون في كل شيء بدون أى دليل؛ وكذلك ليسوا هم أولئك المزعمين الذين يفتخرون بما يجهلون، وإنما هم الذين يستخدمون العقل المضاء بالإيمان. وأن المعرفة الحقيقية تتمثل في الاعتقاد بأن جوهر الأشياء يمكن أن يعرف، وأن الإنسان يتمتع بالملكات والوسائل الضرورية للوصول إلى العلم، ولكن الطريق الذي يؤدي إلى المعرفة حافل بالعقبات الخطيرة، التي يمكن أن تجعل الإنسان ينحرف، ولهذا فمن الضروري محاربة الأخطاء المحتملة.

إن دليل صحة المعرفة يتمثل في العلاقة الموضوعية: التوفيق بين علم إدراك الأشياء والماهية العقلية لأنفسنا. وبين الجسد والروح يوجد فرق في الطبيعة، لكن بين العلم بالأشياء والعلم القابل للإدراك الخاص بالإنفس توجد علاقة عامة تضمن إمكانية اكتساب المعرفة. ومع ذلك، فإن الحقيقة لا تكون واضحة، وإنما هي مخفية، وأن مخاطر الانحراف تكون كثيرة، ومن هنا تكمن الحاجة إلى معلم يرشدنا، ويعالج الأخطار. فكما أن أبصارنا يمكن أن ترى بشرط ألا تكون معصوبة، كذلك فإن عقلنا يمكن أن يعرف الحقيقة بشرط ألا يكون ملوثاً بالردائل أو مشوشاً بالصور الزائفة. وكما أن عيني الأعمى لا تستطيع أن ترى حتى يستطيع الطبيب أن يخلصها من الأنسجة التي تعوق الرؤية؛ فإن العلم، وبنفس الطريقة، يستطيع أن ينظف عقلنا من حُجب الخطأ. والعقل المعصوم من الخطأ يستطيع أن يستقبل النور الإلهي للحقيقة المنزلة التي تتغلغل في قلب الإنسان وتخترقه.

ب- قيمة المعرفة:

تبعًا للغزالي، فإن الفلسفة هي المجهود الإنساني الذي يسير بالعقل نحو النور الإلهي، وذلك بمساعدة (تجربة) وخبرة العلماء الذين يحفظونه من الخطأ. والعقل المنير بهذا الشكل يصل إلى معرفة لا يمكن - بأي حال - أن تتناقض مع الحقائق المنزلة، بل على العكس، فالعقل (المضىء) يفهم ويستوعب الوحي، وللوصول إلى الحقيقة يعتمد على مجموعة من المعايير، مثل وضوح (الأشياء المكتسبة ب-) الحواس الخارجية والداخلية، والحقائق البديهية، والحديث المتواتر من خلال شهود عدول وموثوق بهم، ومن خلال الحقائق التي يتوصل إليها عقلاء معروفون بقياسهم المبني على مقدمات صحيحة وعلى العرف. وفي حالة النقاش يجب قبول المقدمات التي يقدمها الطرف الآخر المخاطب.

إن الغزالي يدافع عن قيمة التجربة وصحة المعرفة المكتسبة بواسطة طريقة الاستدلال الرياضي. ولهذا، فبينما تعتمد المعرفة - التي يتم الوصول إليها من خلال الأحاديث - على درجة حجية الشهود والناقلين، فإن المعرفة العقلانية - على العكس من ذلك - تتمتع بالصحة المتعلقة بطريقة الاستدلال المستعملة. ولما كانت المعرفة المكتسبة بواسطة وسائل عقلية شرعية (فقهيّة) فحسب، تعتمد على الاحتمالية فحسب والحاجة الفورية للفعل، فإن قيمة المعرفة العقلية نظرية ومستقلة عن تطبيقها. وهي أعلى من المعرفة الحسية، التي لا تعرف حتى نفسها، ولا ترى الأشياء كما هي في الحقيقة؛ وإنما بالطريقة التي يمكن أن تقدم لها بها، حيث ترى البعيد صغيراً، وتركز على الجزء الخارجي للأشياء وهو الذي يكون محدوداً ولا تستوعب اللامحدود؛ ولهذا، فمن المعتاد أن يحدث الخطأ بدرجة أكبر في الخيال، والوهم. لكن العقل، على العكس، يمكن أن يعرف نفسه، حيث تصل معرفته إلى كل الأشياء وأجزائها، حيث يتخيل اللامتناهي ويفهم أن الأشياء يمكن أن تكون أكبر أو مختلفة عن الطريقة التي نتصورها بها. وعندما يستطيع العقل أن يتحرر من خداع الخيال والوهم فإنه يتجنب الوقوع في الخطأ ويتلقى النور الإلهي، الذي يقوده إلى تجاوز الطبيعة البسيطة المحسوسة والوصول إلى شيء ما من العالم الإلهي ويعده للاتصال بالله.

ج- معرفة القلب:

إن موقف الغزالي سمح له أن يبقى بعيدًا عن التصورات النظرية للنحل العقيدية، وعن المدافعين عن التشبيه، وعن استخدام الدليل النقلى والمبالغة فيه، وهو الذى كان يعجب علماء العقيدة المسلمين كثيرًا. إن الفكر شىء خالص ومنقطع النظير، وهو مخصص للعلماء، وبالنسبة لعامة الناس فيكفى إيمان بسيط، وهو ما يعرف بإيمان "بائع الفحم"، والاعتقاد الصريح فى القرآن. العلماء فقط، يمكن أن يوجهوا فكرهم إلى النور العلوى، وذلك بعد التغلب على العقبات التى يجدونها فى طريقهم، لكنهم يحتاجون لنور القلب: وهو نور داخلى هادئ ليس له أى علاقة بحالات السكر والشroud الخاصة بالتصوف الشعبى، ولا علاقة له كذلك مع المظاهر العظيمة تقريبًا للعشق الصوفى والرياضة الزهدية.

إن العقل الإنسانى قادر على الوصول للحقيقة لكن بشرط أن يتخلى عن الرغبة فى أى جهد خاص بعملية الاستدلال من العلة إلى المعلوم، وذلك ليقصر على دوره الحقيقى كمكتشف للنظام الذى وضعه الله. ولكن، نظرًا لأن هذا النظام نعرفه نحن أيضًا، وبخاصة، من خلال الوحي الذى يحافظ ويشرح علم العقيدة، فإن الغزالي يؤكد على ضرورة القيام بعملية إحياء للعلوم الدينية، التى تحولت على أيدى علماء العقيدة المتكلمين والمحترفين إلى عملية تفسير ذات طابع خاص، حيث فقدت الروح الحقيقية للشريعة وسرها. ولهذا، فإذا طبق فى فهم الحقيقة المنزلة مجهود العقل المضىء بالإيمان، عندئذ سيظهر السر، وفى حرم القلب الإنسانى - المظهر من خلال مجهوده الروحى الذاتى، والمضىء بالنور الإلهى - ستظهر عجائب [خلق] الله، ويتمتع الإنسان بسعادة الروح كمقدمة للمعرفة المباشرة لله والسعادة الخالدة.

٤- الصفات الإلهية:

عندما يكون القلب الإنسانى قد تقوى من خلال مجهوده الطبيعى وأصبح مضيئًا، تنزل عليه فكرة عن الله، وهى فكرة بسيطة جدا وبكل دقة، لا يمكن من

خلالها الحديث عن دليل على وجود الله، وإنما إظهار (معرفة) الله. والبداهة التي تستخلص من هذه الفكرة تكون ساحقة (حاسمة) وقوية حيث تتجاوز حدود الإثبات. وإذا كان البشر قد لجأوا إلى ما يُعرف بأدلة وجود الله، فإن ذلك كان عبارة عن مهارة جدلية، بسبب عدم كفاية وسائلهم المعرفية. وبالتالي، فإن أدلة الإثبات المفترضة لا تثبت بنفسها شيئاً، على الرغم من أنه لو سبقها الإيمان فإن بعضها تكون له قيمة تفسيرية، مثل الدليل العقلي القائم على نظام الكون وتناسقه، ودليل الحركة، والدليل الميتافيزيقي القائم على التناقض في الحدود وعدم الكمال واحتمالية كل ما هو موجود، التي تستلزم عدم محدودية الله وكماله والحاجة إليه.

إن فكرة الله تقود إلى الصفات الإلهية التي يقسمها الغزالي إلى سلبية ومعنوية (أساسية وفاعلة أو عملية). إن الصفات السلبية أي الأساسية هي الوجوب، والخلود والروحانية والوحدة والبساطة كل ذلك بصورة مطلقة. أما الصفات العملية فهي: الإرادة، والقدرة على كل شيء والعلم المحيط، والحياة والكلام والسمع والبصر. والصفة الرئيسية في كل هذه الصفات هي الإرادة المطلقة؛ وهي العلة الوحيدة لتحديد الفعل الإلهي الذي يكون عارضاً (ممكن الوقوع) بكل دقة، فالله لا يقوم بأفعال واجبة عليه، حيث لا ينتظر منها أي فائدة يحققها أو مخاطر يتجنبها، ولا توجد حاجة ضرورية أو منطقية لتنفيذها. والأفعال الإلهية لا تتولد من العلم الإلهي، وإنما من الإرادة الإلهية، وهي فوق وتتجاوز الخير والشر؛ ولا ينتج عن ذلك أي تغيير في الله؛ لأن إرادته أزلية لا تتغير. والإرادة المطلقة لله قادرة على كل شيء بشكل دقيق؛ فلا يوجد شيء يخرج عن سلطان الله؛ الذي يستطيع أن يفعل كل ما يريد، بما في ذلك الشر، وإذا لم يفعله فلخيره المحض ولرحمته. إن الله يستطيع أن يأمر بما هو مستحيل وبما هو سخي، والذي يتحول حينذاك إلى قانون، لكن رحمته تجعله لا يفعل ذلك، وهو ينظم ويسمح بما هو خير، وهو كذلك لأن الله جعله خيراً.

والعناية الإلهية تصل إلى كل المخلوقات بمعنى كلي عام، حيث تهدف إلى الإبقاء على تناسق ما هو مخلوق. إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، لأن التفكير في عكس ذلك هو شك في رحمة الله التي وسعت كل شيء [اللامتناهية]، فالله

يعرف كل الأشياء وكل ما يحدث، والشئ الوحيد الذى سيعرفه هو كل ما أراده هو، فعلمه يتبع مشيئته^(١)، والتي تتصرف بطلاقة وبدون أى حدود. والله يحيا ويتكلم ويرى ويسمع، لكن ليس بشكل محدود مثل البشر، وإنما بشكل كامل. إن كل هذه الصفات لا توجد فى الله مثلما فى حالة أى فاعل آخر، وإنما هى صفات أزلية لله، مضافة إلى جوهره وتمثل أسماء الله الحُسنى.

٥- الإرادة والحرية الإنسانية:

أ- فعاليات النفس الإنسانية:

تركزت المعركة الجدلية ضد الفلسفة فى الموضوعات التى لها علاقة بقضايا العقيدة، ولهذا ليس من الغريب ألا يجد الغزالي فى نفسه أى حرج من أن يسير فى بعض النقاط على طريقة الفلاسفة، مثلما يحدث فى الجزء الأكبر من الفلسفة الطبيعية، التى كانت تشمل فى ذلك الحين قضية النفس. وبهذه الطريقة، فإن سيكولوجية الغزالي تمزج بين مفهومه الخاص بمذهب الإرادة مع آراء ذات أصل عقلانى واضح.

وتنقسم أعمال النفس إلى نظرية وعملية. الأولى هدفها الوصول إلى العلم، والثانية هدفها الوصول بالفعل إلى حالة الكمال. والمعرفة تنطلق من البيانات الحسية المكتسبة بالحواس الخارجية، والتى يتم إعدادها بواسطة الحواس الداخلية ويتم توحيدها من خلال الحس المشترك ويتم الاحتفاظ بها فى شكل صور بواسطة الخيال، أما المقاصد فعلى العكس، فيتم جمعها بواسطة الملكة التأملية وبعد أن يتم خلطها بالصور، يتم الاحتفاظ بها فى الذاكرة. والملكة التأملية تعمل وتؤثر فى صور الخيال من خلال الحس المشترك، وكذلك تؤثر فى مخزون الذاكرة من خلال الملكة التصورية. والمعرفة المعدة بهذه الطريقة تحتاج لتدخل الإرادة لى تصل إلى الأفعال التى تمثل النشاط العملى.

(١) بل العلم عند الغزالي أعلى وأعم. (د/مكور)

ب- الحاجة إلى النور الإلهي:

يستطيع الإنسان بلوغ خمس درجات مختلفة من المعرفة، وتتحدد تلك الدرجات تبعًا لتدخل ملكات النفس في الفعل المعرفي، سواء أكان ذلك بصورة كبيرة أو صغيرة، وهذه الدرجات هي: حسية، وخيالية، وعقلية، وتأملية و(نبوية) تنبؤية. في كل هذه الأنواع تعمل الإرادة الإنسانية التي تخضع للمعرفة، و هي في ذلك على عكس الإرادة الإلهية، فالإنسان يستطيع أن يحب ما يعرف فقط، وتبعًا للطريقة التي تمت بها تلك المعرفة. ولهذا، فالمعرفة الإنسانية، في أعلى درجاتها، يمكن الوصول إليها من خلال نور العقل الفعّال، الذي هو نعمة خاصة من الله يمنحها بحرية كاملة.

وفي كتاب "الإحياء" يشرح الغزالي هذه العلاقة من خلال حكاية رمزية: "قال بعض الناظرين عن مشكاة نور الله تعالى للكاغد وقد رآه اسود وجهه بالحبر، ما بال وجهك كان أبيض مشرقًا والآن ظهر عليه السواد... فقال الكاغد: ما أنصفتني.. ولكن سل الحبر... فسأل الحبر عن ذلك فقال ما انصفتني أنى كنت وادعًا ساكنًا فاعتدى على القلم فالسؤال عليه لا على، فقال صدقت ثم سأل القلم فقال سل اليد والأصابع فقال صدقت، ثم سأل اليد فقالت اليد ما أنا لحم ودم وأنا مركب مسخر ركبنى فارس يقال له القدرة فسل القدرة عن شأني، فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها في استعمال اليد فقالت دع عنك لومي لأنى ما كنت أنتحرك حتى جاءني موكل وهذا الموكل يسمى الإرادة، فقال صدقت ثم سأل الإرادة فقالت الإرادة لا تعجل على فعل لنا عذرًا، لقد ورد على من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالإشخاص للقدرة فإنى مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل، فسل العلم عن شأني ودع عنك عتابي، فقال صدقت وأقبل على العلم والعقل مطالبًا لهم ومعاتبًا إياهم، فقال العقل أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسى ولكنى أشعلت، عند ذلك تتعتع السائل فقال له العلم الصواب لك أن تتصرف وتدع ما أنت فيه فكل ميسر لما خلق له فودع العلم وشكره، وسافر إلى القلم (الإلهي) وقال له ما بالك أيها القلم تخط على الدوام فى القلوب قال فسل عن شأني الملقب بيمين الملك فسأل

اليمين عن شأنه فقال سل القدرة فسافر السالك إلى عالم القدرة فقالت إنما أنا صفة فاسأل القادر وعند هذا كاد أن يزيغ ونودى من وراء حجاب سرانقات الحضرة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فغشيته غيبة الحضرة فخر صعباً " (١)

ج- طبيعة الإرادة الإنسانية:

إن كل المعرفة تتوقف على إشراق النور الإلهي، وعلى هذه المعرفة تعتمد الإرادة الإنسانية. فالإنسان محكوم. وما نعتبره نحن كأفعال ناتجة عن علل معينة، هي هكذا فقط بشكل غير مباشر، وبشكل يرتبط بالآلة التي أحدثتها، لأن الله يستخدم تلك العلل، وكان في إمكانه أن يستخدم عللاً أخرى وذلك على أفضل وجه، وهكذا فإن دور الإرادة الإنسانية يبقى مقصوراً على مجرد الاكتساب.

وعلى المستوى العملي، يتميز الإنسان عن الحيوانات من حيث إن الله يساعده بشكل خاص، من خلال العون المزدوج الخاص بالإلهام والقوة اللذين يسمحان بالتحكم في الشهوات الإنسانية. وتحدث معركة دائمة بين الشهوات الإنسانية والمساعدة الإلهية ويمثل قلب الإنسان أرض هذه المعركة. وجنود الله هم الملائكة، وهم المدافعون عن عالم الروح، أما جيش الرغبات الشهوانية، فيتكون من الشياطين. والأفعال التي من خلالها نقاوم هجوم الشهوات تنشأ عنها فضيلة الصبر، التي تكتسب من خلال مقاومة هجوم الشهوات وتحقيق الانتصار عليها. وهذه المقاومة وهذا التجاهل لأفعال حادثة بسبب الشهوات الإنسانية هو النتيجة النهائية وثمره فضيلة الصبر، وذلك مع الأخذ في الاعتبار الطابع الضار للشهوات، سواء في هذه الحياة الدنيا أو في دار الخلود.

وعندما يعتقد الإنسان بشكل يقيني وبإيمان حي أن العدو الأكبر للنفس هو الشهوات، في هذه الحالة تكتسب فضيلة الصبر قوة تمنع من ارتكاب أفعال تحركها الشهوات، وتساعد هذه الفضيلة الإنسان على القيام بأفعال إيجابية تميل إلى مقاومة تلك الدوافع. إن مقاومة الإرادة للشر يجب أن ننسبها للإيمان الحي الذي يضيء قلب الأتقياء. ولهذا، وللوصول إلى فضيلة الصبر، يجب على إرادتنا أن تترك

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، ص ١٦١١ - ١٦١٥ بتصرف. (المترجم)

[نفسها] للإرادة الإلهية، كما لو كانت جسداً ميثاً في يد الله. وهذه الإمكانية في ترك الإنسان نفسه لله هو العمل الوحيد الحر الذي يمكن أن يفعله الإنسان.

وتبعاً للغزالي، يمكن الحديث عن حرية فقط في مجال الفلسفة العملية، في حين أنه في مجال الأخلاق فإن الإنسان عليه أن يختار بين طرفين متناقضين. وتبعاً لهذا المبدأ، فإن المواقف التي يواجهها الإنسان تنقسم إلى أربعة: اثنين إيجابيين (وهما ما هو مناسب ويجب تحقيقه، وما هو مفيد ويجب المحافظة عليه) وموقفين سلبيين (ما هو ضار ويجب تجنبه، وما هو مؤذ ويجب رفضه). والاختيار بين هذه الاختيارات يتحقق بمساعدة شعاع النور الإلهي، وذلك من خلال أربع درجات للعقل تتوج بالعقل المستفاد والذي يمكن الوصول إليه بالمساعدة الخاصة للعقل الفعال. ولقد خصص الله الدرجة العليا للنفس العقلانية، وذلك للتمتع بالسعادة الأبدية، وهي لذة تتحقق من خلال اتصال العقل الإنساني بالنور الإلهي الذي يتغلغل ويعطي قيمة لكل من الأفعال والأفكار الإنسانية. هذه الصياغة الروحانية هي الوحيدة القادرة على إحياء القوانين وأشكال المعاشة والوجود الإنساني نفسه.

د- التوازن الأخلاقي للفرد:

يصنف الغزالي البشر إلى روحانيين وماديين، وذلك تبعاً للتعارض بين الشهوة والصبر؛ فالأولون هم أولئك الذين يفضلون عالم الروح، والفريق الثاني وهم الماديون هم الذين يفضلون عالم المادة. لكن كليهما يعيش في خطأ، لأنه إذا كان مصير الإنسان لا يقتصر على الحياة المؤقتة، فأيضاً لا يمكن الاستغناء عن هذا العالم حيث إن الله أراد أن يعيش الإنسان فيه بشكل مؤقت. إن الطريق المستقيم أو ميزان الأخلاق، كما يسميه الغزالي، يتمثل في نظام يقوم على التوازن بين العالم الروحي والعالم الطبيعي. وهذا التوازن لا يمكن تحقيقه بدون مساعدة الله، لكن مع العون الإلهي، يمكن للقلب الإنساني أن يصل إلى أن يجد نفسه نظيفاً من رذائله.

والمعرفة الأخلاقية تتمثل في الوصول إلى حالة من الانسجام والتجانس بين عالم الروح والعالم الطبيعي، لأن كلا منهما يمثل إطار الحياة الإنسانية. وعند الحكم على أعمال الفرد، فليس من المهم النظر إلى أنه قد وصل، أم لا، إلى المثالية العليا لذلك الانسجام، وإنما يجب أن يؤخذ في الاعتبار النية التي قادت تلك الأفعال. ويعتبر الفعل الإنساني صالحاً أو غير صالح تبعاً للنية التي أدت إلى تحقيقه، فالإنسان يجب أن يحكم عليه من خلال ضميره. وهذا يجعل الغزالي، على الرغم من تشدده الديني، لا يقع في المثالية الأخلاقية ويتخذ مفهوماً معتدلاً حيث يقبل العادات الاجتماعية السارية، ويتسامح مع العيوب الإنسانية كنقاط ضعف طبيعية للإنسان. وهكذا، يضع الغاية العليا للمبادئ الأخلاقية والمبادئ الشرعية في شكل نموذج تربوي أخلاقي: إن غاية المبادئ الشرعية لا تتمثل في نفعيتها أو في (الاستفادة من) الثروة والذات أو السلطة أو المجد أو فخامة الحياة، وإنما فيما تحثه هذه المبادئ من تقدم تدريجي للإنسان، ويجب أن يتوج هذا في شكل عملية تربوية لكل الأفراد.

٦- الغاية الأخلاقية للشرعية والمجتمع:

أ- المجموعة الفقهية:

إن النموذج التربوي الخاص بالمبادئ الأخلاقية والشرعية يقود ويدفع الغزالي إلى اعتبار الشريعة سلطة تربوية أساسية تقوم بعملية التكوين الروحي للفرد. وتمثل الشريعة وسيلة حاسمة لتطهير الإنسان على مستوى الفرد أو الجماعة، وفعاليتها التربوية ذات قيمة كبرى لأن مجال عملها هو المجتمع كله. والفقه علم أخلاقي، ورسالته تتمثل في أنه وسيلة سمو وتطهير بالنسبة للعلماء، وجهاز تربوية وتكوين لعامة الأفراد. وكل المجموعة الفقهية يجب أن تتشكل من المبادئ العامة لما نطلق عليه اليوم فلسفة القانون، وهو ما يطلق عليه الغزالي علم أصول الفقه. وهذه المبادئ أربعة:

١- تعريف ماهية الشريعة.

٢- مكانة الشريعة داخل ترتيب العلوم.

٣- تعدد وتخصص التشريعات.

٤- والتبعية بين العناصر الفقهية المختلفة أو العلاقة المتبادلة بينها.

فالفقه هو علم المعايير العليا الخالدة، غير القابلة للتغيير، والتي تطبق على الأفعال الإنسانية وذلك للحكم عليها هل هي عادلة أم غير عادلة [منصفة/سليمة أو غير منصفة ولا سليمة، مناسبة أو غير مناسبة، مسموح بها أو غير مسموح بها]؛ هذه المعايير تقود إلى صياغة الأحكام والقرارات التشريعية، وهي تمثل القانون الإيجابي. ومصادر الأحكام أو القرارات القانونية هي ثلاثة:

١- القرآن

٢- الحديث، الذي يقوم على أقوال الرسول وعاداته

٣- إجماع الأمة الإسلامية. ومصدر التشريع يأتي بصورة مباشرة من سلطة واحدة أخذت شرعيتها من ذاتها وهو الله، وليس من العقل البشرى.

والشريعة تنتمي إلى العلوم القلبية لأن الغزالي يقسم المعارف إلى نوعين: معارف العقل، ومعارف القلب؛ والأولى تشمل علم الحساب وعلم الهندسة والفلك والموسيقى والفيزياء، والثانية تشمل: علم العقائد، والتفسير، والحديث والفقه. والعلوم الفقهية تنقسم بدورها إلى خمسة فروع تشمل: المصادر، الأحكام، والفتاوى، ومنهج ودرجات المفتين. وأهم تلك الفروع هي الأحكام، والقضايا (الفتاوى)، حيث إن مصدرها هو الله مباشرة، وتنقسم إلى علم خاص بموضوع التشريع وعلم هدف التشريع، وعلم علة الأحكام. هذه العلوم تتحكم في نوع آخر من العلوم، وهي العلم الخاص بصحة القرآن وكماله، وعلم المنهج الذي يثبت ويبين كمال (صحة) المصادر، والعلم الذي يبين قيمة إجماع الأمة وطبيعته. وهناك فريق ثالث يخضع للنوعين الأولين وهو عبارة عن علم التفسير والمنطق والقياس الاستدلالي، والقواعد النحوية،... إلخ. أما النوع الرابع فلا يكون فقط تابعا لأنواع السابقة وإنما يتميز أيضا بأنه علمي بدرجة كبيرة، وهو العلم الذي ينشغل بصفات القاضي وتعليمه.

ب- طبيعة المجتمع:

إن هيكل وبنية الشريعة تعتمد على الطبيعة الاجتماعية للإنسان. هذه الطبيعة الاجتماعية للإنسان تعتبر ضرورية لحفظ النوع، وتجعل من الضروري التعاون المتبادل. وبالتالي، فإن أول مجتمع يظهر هو الأسرة، وهي نتيجة طبيعية للتكاثر الإنساني. ومع ذلك، فإلى جانب الهدف العام المتعلق بالحفاظ على النوع، فإن الإنسان له أهداف فردية قد لا تتفق فيما بينها، ويحدث منها المواقف التي تتميز بالصراع، وهو ما أدى إلى تقسيم العمل وتكامله، وإلى وضع المبادئ القانونية التي تحكم الحقوق والواجبات لكل فرد، وإلى تنظيم (وإقامة) سلطة يجب أن تكون مبادئها وقوانينها محل طاعة من كل الأمة. فالسلطة هي نتيجة لبنية الطبيعة الإنسانية نفسها.

إن احترام السلطة المشكلة والخضوع لها ينبعان من ضرورة أن يعترف بعض الأفراد بسيادة آخرين، وهذا الفعل يمكن أن يكون ثمرة رأى (العقل)، أو ثمرة لعقيدة راسخة. والسلطة الحقيقية تستند إلى السيادة أو حكم الشعب لنفسه، والتي من خلالها يكون من الممكن تحقيق الكمال وما يترتب على ذلك وهو الوحدة. وبالتالي، فمن الناحية المطلقة فإن الله هو صاحب السلطة الحقيقي، حيث إنه هو الذات الوحيدة الكاملة وهو واحد بذاته، ومن هنا فإن كل سيادة توجد في العالم يجب أن تكون نتيجة لسيادة الله. والبشر، نظراً لأن أنفسهم قد خلقت على صورة الله وشبهه، يميلون إلى السيادة التي تتطلب السيطرة والتحكم في الأشياء وفي الأفراد، وهذا يمكن أن يؤدي، بل أدى بالفعل إلى استغلال السلطة.

ولتجنب الإسراف والشطط الذي يمكن أن ينتج عن استعمال غير محدود للسلطة فيجب أن يوجد حد، لأن سيادة الله فقط هي التي لا حد لها. والعالم السماوي والملائكي والشيطناني لا يمكن أن يحكمه إلا الله، لكن العالم الأرضي يكون أيضاً مرهوناً ومحكوماً بسيادة البشر. ومع ذلك، فهذه السيادة يمكن ممارستها فوق كل الأشياء، سواء كان ذلك بشكل مجازي من خلال المعرفة، أو بشكل حقيقي

على الأشياء التى يستطيع الإنسان أن يخضعها لسلطته الفعلية، حيث يتحكم ويؤثر فيها تبعاً لرغباته وحاجاته.

ج - أصل السيادة وشروطها:

فيما يتعلق بالإنسان، تكون مشكلة السيادة أكثر تعقيداً. إن مجرد ممارسة السلطة القائمة على الإرادة لا تكفى، وأكثر من هذا، ففي الناحية العملية يكون غير مجد، فليست القضية هي السيطرة على الإنسان، وإنما غزو قلبه، وهذا لا يتحقق من خلال القوة، وإنما بالحب. بالإضافة إلى ذلك، فلما كان كل البشر يتمتعون بنفس الميل نحو السيادة، فإن الخضوع يمكن أن ينتج عن فعل حر، ونفرض على أنفسنا من خلاله نوعاً من التحديد الذاتى. وليست الأنانية فقط هي التى يمكن أن تحملنا على التعدى على حدود الآخرين، فحتى الحب يمكن أن يدفعنا إلى ما هو أبعد من أنفسنا، حيث إن هذا الحب يمثل دافعاً من القلب الذى يميل إلى الانتشار فوق كل ما يحيط به وذلك ليستفيد منه ويصل إلى الكمال. ولما كان كل البشر يميلون نحو الكمال، فإننا نميل إلى الاستفادة من الآخرين، فى مقابل أن يستفيد الآخرون منا. ولضبط هذه الاستفادة المتبادلة من الخدمات يجب أن يتدخل القانون الذى يحدد الدرجة ونوع الاستفادة الضرورية وذلك لكمال كل واحد من البشر.

والكمال الذى نسعى لتحقيقه من خلال هذه الاستفادة المتبادلة من الخدمات يحتاج إلى ثلاثة شروط ضرورية: المعرفة، والسلطة والحرية. فنحتاج للمعرفة، لأن أول شرط للكمال هو العلم، الذى يسمح لنا بالتمييز بين ما هو ضرورى وما هو غير مناسب؛ وكذلك بين الممكن والمستحيل، وبين المفيد والضار... إلخ. والشرط الثانى هو السلطة وهي تخضع للمعرفة، لأن القوة بدون العلم تؤدي إلى اكتساب الثروات وليس إلى الخير العام. وثالث الشروط هو الحرية، التى تتمثل فى الخلو من الشهوات والروابط المادية، حيث لا يمكن تحقيق الكمال - وبالتالى، السيادة والسلطة - إذا لم تتم السيطرة على الغرائز الذاتية. وحتى فى حالة وجود هذه الشروط المفترضة، فإن السلطة لا يمكن تصورها كحق يمارسه الإنسان

لصالحه هو فقط، وإنما هي خدمة يقدمها الحاكم لصالح الأمة لأنه لا يوجد خير يمكن أن يقدم للإنسان أكبر من الخير الذي يتمثل في مساعدته على إصلاح نفسه والتغلب على شهواته والسير به نحو تحقيق هدفه الأسمى.

يتخيل الغزالي الحاكم السياسي/الرئيس مثل المعلم للأمة، وهذه الأستاذية يمارسها من خلال سلم متدرج يبدأ من التربية المبينة (الشارحة - الموضحة) حتى الوظيفة أو المهمة الإصلاحية، ويشتمل على سبع درجات متتالية: التربية السليمة من خلال المبادئ الصحيحة، والتنبيه على اتباع تلك المبادئ، إدانة الانحرافات، التعزير، والتحذير من العقوبات المؤقتة وذلك للمنحرفين، التوبيخ الخاص (في السر)، والتوبيخ أمام الملأ. وعندما يتم التوبيخ والزجر ضد رئيس غير جدير بالحكم أو منحرف - وهو الذي يمارس السلطة بشكل يمثل خطورة على الصالح العام - يتحول ذلك إلى واجب على كل مسلم مستقيم، ويمكن التدرج فيه حتى الوصول إلى الحرب الأهلية.

د- مواصفات وواجبات ولي الأمر:

إن ممارسة السلطة تخص ولي الأمر، الذي يجب أن يوجهها للصالح العام للأمة، وهو بذلك يقوم بأفضل عمل أو مهمة يمكن أن يقوم بها فرد اجتماعي. ولهذه المهمة أهداف تربوية واجتماعية ودينية، ويجب أن يعمل على المحافظة على السلام والائتلاف الاجتماعيين، حيث يحميها من الاتجاهات الشخصية المفرقة التي تتولد من الغريزة. والنظام الاجتماعي يعتبر أمرًا ضروريًا، لأن هدف الوصول بالفرد لحالة الكمال يمكن أن يتحقق في جو السلم فقط. ويجب على ولي الأمر أن يحافظ على ذلك النظام، بكل الوسائل بما في ذلك استعمال القوة، على الرغم من أنه يجب أن يتم ذلك دائمًا بشكل خير ورحيم، وذلك للتحكم في الشهوات المتضادة، والسماح بالأداء الحر للأفعال التي تؤدي لكمال الإنسان.

ولكى تكون سلطة ولي الأمر شرعية، يجب أن تكون مدعومة بالشروط الطبيعية الخاصة بها، وهى نوعان: أصل استحقاق ولاية الأمر، وطريقة ممارسة السلطة. وتبعاً للشرط الأول، فإن ولي الأمر يجب أن يحوز بشكل حقيقى وشكلى الولاية المكتسبة من الوراثة المشروعة، أو الاختيار الحر. ومن الصحيح أن تولى الحكم بواسطة القوة أو الدهاء (يحدث كثيراً) يعتبر أمراً واقعاً، ومن الصحيح أيضاً أن الحكم أو الإمارة التى يتم الوصول إليها بشكل غير شرعى تمارس أعمالها أحياناً بشكل صحيح؛ ولكن حتى فى هذه الحالة، فإن هذه الممارسة للحكم تحمل فى ذاتها عيب عدم الشرعية من حيث الأصل. وبالإضافة إلى تولى الحكم بشكل شرعى ومن خلال مؤهلات كافية، فإن على ولي الأمر أن يمارس السلطة تبعاً للقوانين الموضوعة، ويجب أن يظهر خلال ممارسة صلاحياته قوة وعدلاً ونكاه ورحمة. وإذا لم يمارس ولي الأمر السلطة بشكل لائق ونبيل أو إذا فقد المؤهلات أو الفضائل الضرورية، فإنه لا يجب على رعاياه أن يطيعوه، بل يكون من حقهم أن يخلعوه، وذلك فى حالة توافر القوة بالإضافة إلى الحق. وأن منطقاً سليماً وواقعياً يجعل من الضرورى تجنب الأخطار الكبرى للحرب الأهلية، التى يمكن أن تحدث عندما لا توجد الوسائل الكافية لفرض حقوق ولي الأمر الآخر الذى لديه المؤهلات والصفات الأفضل لممارسة ولاية الأمر.

هـ - حدود سلطات ولي الأمر:

إن صعوبة أن يجمع ولي الأمر الفعلى بشكل كاف صفات العلم والعدل والقوة والقدرة، تجعل من الضرورى دراسة كيفية سد الخلل الناتج عن نقصها. ويميل الغزالي إلى تكوين مجلس من العلماء الذين يمكنهم أن يساعدوا ولي الأمر، ومن خلال هذا التعاون سوف يستفيد ولي الأمر، وكذلك كل المجتمع. إن الصالح العام للمجتمع لا يفرض فقط مساعدة ولي الأمر من خلال ذلك المجلس، وإنما يفرض أيضاً التجاوز عن نقص بعض المؤهلات أيضاً والتى من الناحية النظرية كانت تفرض خلع ذلك الحاكم، فلا يجب مطلقاً القضاء على الشر بوسائل يمكن أن

تكون سبباً في شرور أكبر من الشرور التي نحاول إصلاحها، وعلى الرغم من أنه لا تجب طاعة ولى الأمر الذي تحول إلى طاغية، فإنه يجب التكيف مع الواقع والتسامح معه، عندما يؤدي عدم الطاعة إلى تعريض نظام المجتمع وأمنه للخطر. أن الاعتراف السلبي بالسلطة الفعلية وبالأمر الواقع يمثل نتيجة للدور التربوي للنظام الاجتماعي، وإن تحقيق هدف الكمال يستلزم أحياناً أن نضحى بواجب الثورة ضد الطاغية، كما يجبرنا على التضحية في أحيان أخرى برغباتنا وحقوقنا الفردية.

ولكى نفهم هذا الموقف المتسامح للغزالي، يجب أن نتذكر الفترة التي كان يعيش فيها: نهاية القرن الحادي عشر، أي بعد الهجرة بخمسة قرون تقريباً، حيث تحولت عملية إضفاء شكل بيروقراطي على السلطة إلى أمر واقع. وكان من الضروري توافر حد أدنى من الحياة الاجتماعية السلمية حتى يمكن تحقيق الهدف التربوي. فمن أجل التفكير والتربية والسمو بالنفس إلى الله كان من الضروري تأمين القوت، والملبس، والمسكن والعيش المتوسط في حالة سلام مع الجيران، وعدم الاعتیاد بشكل دائم على الحرب، والمطاردة والقتل الناتج عن العنف. وفي نهاية الأمر، فإن هدف هذه الحياة الأرضية، هي تطهير الروح الإنسانية حتى يرغب ويقبل الله أن يقرب نوره من القلب ويضيئه، أما ما زاد عن ذلك فهي وسائل فانية ومؤقتة. وإذا أردنا بلوغ غاية الكمال، ففي الناحية العملية يجب أن نتسامح مع الضرر الأقل للممارسة غير السوية والسليمة للسلطة [السيادة]، على أساس أنها أخف الضررين بدلاً من أن نضع موضع الخطر - من خلال تشددنا وعدم تسامحنا - إمكانية تحقيق السعادة الأبدية.

٧- المعرفة بوصفها تربية روحية للفرد:

أ- المعنى العملي للمعرفة:

إن تحقيق النموذج الاجتماعي التربوي الذي شرحناه في السابق هو غاية كل جهود فكر الغزالي. إن ما يبحث عنه الغزالي هو المعرفة والحكمة. ولهذا، كان كثيراً ما يقول بإعجاب إن العلم مثل الشجرة وثمرتها هو العمل الصحيح (المستقيم).

إن الإنسان يبحث عن كماله الروحي من خلال الشعور الديني الذي ينشأ من المعرفة، ويظهر من خلال الأعمال الصحيحة. إن المعرفة تقود الإنسان إلى ممارسة الأعمال الطيبة، وذلك من خلال نواحي القلب وتجعله يفتح على نور الله، الذي يقودنا مثل اللجام الجيد للحصان السلس القيادة. وللوصول إلى هذه الدرجة من الكمال، يجب قطع طريق طويل، وذلك من خلال ممارسة أعمال الزهد، التي تهدف إلى تسهيل أداء الواجبات التي تفرضها الشريعة الإسلامية: معرفة الشريعة، وشهادة أن لا إله إلا الله، والوضوء، والصلاة، والزكاة، والصوم والحج.

إن القيام الفعلي بالواجبات الدينية يجب أن يتعدى ويتجاوز إطار الأداء الشكلي والروتيني، لأن المهم هو الروح التي تؤدي بها تلك الأفعال. وهذا يجعل الغزالي يدرس الشروط التي يجب توافرها لكي تكون الصلاة أكثر نفعًا والزكاة أكثر فضلًا؛ وكذلك فوائد الصوم الذي يُسكت الشهوات ويكتسب قيمته الكبرى عندما يتوجه به إلى الله فقط، وأهمية الحج الشرعي إلى مكة، حيث إنه يمثل عملاً صالحًا يخضع فيه العقل للإيمان. وبالإضافة إلى تلك الواجبات الشرعية، توجد أعمال أخرى تساعد على التقوى. هذه الأعمال - وإن كانت غير إجبارية - لها قيمة روحية عليا؛ مثل قراءة القرآن وتدبره، والذكر. هذا الذكر يعتبر من أقوى الأسلحة الزهدية لأنه يبعد غوايات الشياطين، ويجلب رحمة الله، وتقوى النفس، وأن الصلاة التي يحافظ عليها تعتبر أفضل مكون للروح.

إن ممارسة كل هذه التدريبات الروحية يجب أن تكون متوافقة مع الواجبات الخاصة بحالة المؤمن ومهنته؛ والأعمال الزهدية يجب أن تكون متوافقة مع الصداقة والحب. وأن حب المؤمن لا يجب أن يقتصر على شعور أناني نحو أسرته أو جماعته، وإنما يجب أن يمتد ليشمل كل الآخرين، حيث إن كل البشر هم عيال (خلق) الله، ولا يجوز إخراج أحد حتى العاصين من ذلك الحب، لأن المعصية جديرة بالكراهية أما العاصي نفسه فيستحق العطف. إن هذه الروح الخيرة نفسها يجب أن تنتشط الغيرة الدينية التي يفرضها الإسلام وذلك بوعظ المؤمنين الذين لا يقومون بواجباتهم الدينية وتصويب سلوكهم ونقدهم وزجرهم. وأخيرًا، وعلى الرغم

من أن المسلم التقى يجب أن يكون متقشفًا، فإن هذا لا يعنى الكراهية المطلقة للملذات الشريفة مثل سماع الأنغام والألحان، التى كان يرفضها بعض علماء الدين المتشددين فى حين أن الغزالي يقبلها.

ب- اختيار الحالة الاجتماعية ومعناها الاجتماعى:

لتحقيق نموذج الحياة الدينية، فإن على الفرد أن يبدأ باختيار حالته الاجتماعية. ويحلل الغزالي مزايا وعيوب كل من الزواج والرهبانية. إن مزايا الزواج تكمن فى أنه يجعل من الفرد وسيلة إلهية فى عملية حفظ الجنس الإنسانى وتقدمه، ويسهم فى زيادة عدد المسلمين، كذلك فإنه يطفىء أو على الأقل يحد من شهوة الجنس. كذلك، فإن الزواج يمد الإنسان بلذات وشهوات روحية وشرعية، حيث يريح الروح، ويجنبها الشعور بالوحدة، ويعد الفرد لخدم مجتمعه وربّه على أفضل وجه، وذلك من خلال عنايته ورعايته لأسرته، وكذلك يسهل نمو اقتصاد الأسرة ويحافظ عليه، وذلك بفضل تعاون المرأة. ومن ناحية أخرى، فإن الأسرة هى أول وأهم مدرسة للفضائل الاجتماعية والسياسية، ففيها يمارس الأب الواجبات الخاصة بالقيادة ويتعود عليها، حيث يعتاد السيطرة على شهواته لأن دوافعه الانانية تصطدم مع طباع الأفراد الآخرين فى المجتمع الأسرى فيحاول كبها.

أما الرهبانية فلها ميزة أنها تسمح للروح الإنسانية أن تتحرر من المشاغل والمسئوليات، ولكن المثالية لا تتمثل فى أن يكون الإنسان راهبًا أو متزوجًا وإنما تتمثل فى يكون راهبًا جيدًا أو متزوجًا جيدًا؛ وتكون أفضل حينما يكون الإنسان راهبًا ومتزوجًا فى آن واحد، حيث يساعد هكذا على انتشار النوع، ولكن بدون أن تعيقه الحياة الزوجية عن خدمة الله والاستسلام له، وهذه المثالية هى التى طبقها النبي محمد فى حياته. وعندما يقرر المسلم حياة الرهبانية، فيجب أن يختار بين الحياة مع الناس أو حياة العزلة؛ وهذا الاختيار يجب أن يتوافق مع الطباع والسيكولوجية الخاصة بالفرد. وهذا يفرض على الزاهد معرفة عميقة بطبيعته حتى يعرف كيف يصحح بشكل أفضل عيوبه، وكيف يسيطر ويخضع شهواته حيث يقود

نفسه فى الطرق الروحية، وهى التى تؤدى إلى حياة الكمال بالنسبة للزاهد، ولكن بدون أن يترك حفظ جسده والعناية به. وأن ما يجعل النفس نبيلة حقاً هو العلم، الذى ينتج عن معرفة الإرادة وممارستها. هذه المعرفة الروحية توجه الإنسان إلى الله، وهى مختلفة عن الشهوات الإنسانية بل هى نقيضها، وهى الطريق الوحيد للسعادة الحقيقية.

ج- المدد الإلهى:

إن طريق الكمال ليس طريقاً طبيعياً. إنه يعتمد على الطبيعة، ولكنه يتجاوزها، والزاهد يحتاج لأن يعرف المخاطر التى يمكن أن يلاقها فى الحياة غير العادية لتجنبها وتصحيحها. وأن أكبر خطرين يعترضان حياة الاتصال بالله هما الغواية والوسوسة. فقلب الإنسان مثل البناء الذى يدخل فيه بشكل مستمر أكثر الانطباعات تبايناً، وذلك من خلال الحواس الخارجية أو الداخلية بدون أن يتمكن عقلنا من تجنبها. وأخطر هذه الانطباعات هى الصور التى تهاجم أرواحنا عندما نكون أكثر ثقة فى أنفسنا، حيث تتولد منها فى الحال رغبات، بل وحركات جسمية، وفى هذه الحالة فإن على الزاهد أن يعرف إذا ما كانت هذه الدوافع تصدر من الملائكة أم من الشياطين.

ولا يستطيع الزاهد أن يدرك (طبيعة) الأرواح إذا لم تكن لديه مساعدة خارقة من رعاية الله وفضله، وهى نوع من المساعدة الخاصة، التى هى من عند الله وبلا مقابل ومن خلالها يمكن للروح أن تتلقى الإلهام العلوى وتترك ميولها الخاصة. وينقسم الإلهام إلى إلهام مرشد وإلهام داع وإلهام مسهل وإلهام معين وإلهام حافظ. وعندما يسكن هذا العون الإلهى فى القلب الإنسانى، فإن هذا القلب يتحول إلى مقام لله؛ وعندما يرفض القلب العون الإلهى فإن الغوايات تنتصر، ويتحول القلب إلى عرش للشيطان. ونستطيع تطهير أرواحنا فقط بالصلاة والتوبة. لكى تطرد الغوايات وتتلقى الإلهامات الإلهية، حيث تطرد إلهامات الشيطان، حتى ولو كانت مغلفة بطبقة من الخير الظاهرى كما يحدث أحياناً، وتحمل فى داخلها

بذرة الشر. وحتى في هذه الحالة، فإن الإنسان نتيجة لطبعه الشهواني لا يمكن أن يتجنب بشكل مطلق حضور الوسوس والغوايات. ولكي يوجه الحياة غير الطبيعية يستطيع فقط أن يستخدم كمعيار النية، التي تسود حياته، وتحكم فعالية المراحل الأربعة التي تسبق الفعل: الفكرة والميل والرأى والدافع (أى الخاطر والقصد والنية والعزم). ولهذا فإن وسوس الشر يجب أن ترفض منذ اللحظة الأولى، وأن يستعين الإنسان على ذلك بالصلاة فهي أقوى سلاح روحى.

٨- نظرية اللغة:

كانت احتياجات ضرورات علم تفسير القرآن هي السبب الرئيسى لتطور ووضع الدراسات اللغوية لعلم الكلام، والتي انتهت بها الأمر إلى طرح قضايا فلسفة اللغة. وأول من اهتم بأصل اللغة هم المعتزلة، الذين دافعوا عن فرضية التوافق الإنسانى على اللغة؛ أما الأشاعرة فعلى العكس، أيدوا التعليم الإلهى (أى التوقيفى) [أى تعليم الله للبشر]. هذا الجدل أدى إلى موقف وسط بين الموقفين: إن الله قد ألهم الإنسان الإشارات الأساسية للغة، ومن خلالها وضع الإنسان اللغات المختلفة؛ وهذا الموقف هو الذى تبناه معلم الغزالى وهو إمام الحرمين.

ولم يكن بوسع الغزالى أن يستغنى عن نظرية الأصل الإلهى للغة وذلك لأسباب لاهوتية بديهية، ومع ذلك فهو يتعامل مع القضية بشكل مختلف، سواء فيما يتعلق بالأصل التاريخى أو النفسى. ومن ناحية نظرية بحثة، فإن النظريات الثلاثة حول أصل اللغة تعتبر محتملة: فإن الله يستطيع أن يخلق اللغة لأنه على كل شىء قدير، وكذلك من الممكن أن مجموعة من الأفراد الأنكياء، أو ربما فردًا واحدًا فقط، قد أخذوا يعطون أسماء للأشياء، وذلك لتحديد معناها بشكل ما، وإذا كان هذان الموقفان ممكنين فالموقف الثالث يمكن أيضاً، لأنه مبنى على الأول والثانى. ومن وجهة النظر الخاصة بالأصل التاريخى للغة، فإن الغزالى يظن أنه لا توجد معلومات لمواجهة المشكلة بشكل علمى. إن رأى عامة المسلمين الذين يعتمدون

على النص القرآني [٣١/٢] "وعلم آدم الأسماء كلها..."، يمكن أن يفسر على أربعة أوجه:

١. أن الله يمكن أن يكون قد أوحى لآدم ضرورة إعطاء أسماء للأشياء، واختراع آدم الأسماء.
٢. أن الأسماء يمكن أن يكون قد تم وضعها من قبل الملائكة، وعلم الله آدم تلك الأسماء التي اخترعها الملائكة.
٣. أن الله علم آدم الأسماء الأساسية: أرض، سماء، جنة، نار... إلخ، واختراع آدم من جانبه أسماء الأشياء، والفنون والمهن.
٤. أن الله يمكن أن يكون قد علم آدم اللغة، ولكن لا ندري هل نقل ذلك لذريته وتركها، أو نسيها ولم يستطع أن يبلغها للآخرين.

هوامش الفصل الثامن

(١) لقد قام الاستاذ ج. ر. ميتشوت J.R. Michot بطبع مقدمة كتاب "حدوث العالم" لعمر بن علي بن غيلان وترجمها للفرنسية وبياناتها كالتالي :

"La pandémie avicennienne au VIe-XIIe siècle, pub. En Arabica, 40(1993), pp. 287-344)

حيث ناقش وطرح بصورة موفقة التأثير الكبير الذي وصل إلى ما يشبه الوباء لابن سينا في علماء العقائد المسلمين، والذي لم ينج منه أحد حتى الغزالي نفسه.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد في قرية الغزال الصغيرة، في محافظة طوس، في إقليم خراسان، عام ١٠٥٨/٤٥٠. وقد تلقى تعليمه الأول على يد معلم صوفي، صديق لأبيه، وعندما مات أبوه وانتهى ما معه من مال قليل اضطر إلى الدخول في مدرسة عامة، حيث درس الفقه والأحاديث مع أحمد بن محمد الرازكاني. سافر فيما بعد إلى جرجان، حيث درس لمدة ثلاثة أعوام الشروح الخاصة بأبي نصر الإسماعيلي. بعد ذلك انتقل إلى نيسابور، وقد جذبته إليها شهرة إمام الحرمين التي ذاعت، حيث بقي هناك حتى وفاة ذلك الإمام عام ١٠٨٥/٤٧٨. وفي ريعان شبابه عينه نظام الملك، وزير السلطان ملك شاه، مديراً للمدرسة النظامية في بغداد، حيث أكمل معارفه في العقائد والفلسفة، وبدأ في التدريس. ذاعت شهرته بسرعة، وقد كلفه الخليفة المستظهر بإدارة الجدل ضد الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، وفي هذه المناقشات، وجد النور (الهداية). حينذاك عام ١٠٩٥/٤٨٨ درس الشعائر الصوفية. عند ذلك قرر دخول الطريق الصوفي حيث انكب وانغمس في الصلاة (العبادة) وترك كل الأمور الدنيوية، وذلك ليسير في طريق الكمال، وسافر إلى دمشق، حيث مارس فيها، ولمدة

عامين، التدريبات (الرياضات) الصوفية، ثم زار بعد ذلك القدس، ومكة والمدينة وأريحا، حيث مارس حياة روحية رائعة. وهكذا، وبعد أن تجهز بالصلاة والتوبة، عاد من جديد إلى بغداد ونيسابور ليتابع حياة العزلة، حيث كرّس نفسه للدعوة للزهد حيث أخذ يُعلم الطريق الذي يقود الإنسان إلى الله. وقبل موته بأعوام عاد إلى بلده الأصلية طوس حيث أسلم نفسه بالكامل لحياة التأمل، وهناك مات في ٤ جمادى الثاني من عام ١٨/٥٠٥ ديسمبر عام ١١١١، وكان عمره خمسة وخمسين عامًا. كانت كتب الغزالي كثيرة جدًا، وتبعًا لمؤرخه سعيد مرتضى، فقد ألف أكثر من ثمانين كتابًا.

(٣) أعمال الغزالي الرئيسية لمعرفة فكره هي:

١- "مقاصد الفلاسفة"، ترجمة لاتينية. طبعة عربية، القاهرة

١٩١٢/١٣٣١؛ وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

- Trad. Latina medieval de D. Gundisalvo، ed Lichtenstein، *Logica et philosophia Algacelis Arabi*، etc. Venecia، 1506، ed. Moderna، *Algazel s Metaphysic*، ed. Muckle، Tronto، 1933، trad. Parcial Espanola، Asin Palacios، *La espiritualidad de Algacel*، IV، pp. 184-192.

٢- "تهافت الفلاسفة"؛ ترجمة لاتينية. طبعة عربية، بومباي،

١٨٨٧/١٣٠٥م، والقاهرة، ١٨٨٤/١٣٠٢، ١٩٠١/١٣١٩،

١٩٠٣/١٣٢١، وطبعة نقدية قام بها بويج، بيروت عام

١٩٢٧، وترجمة للألمانية، وترجمة جزئية للفرنسية. وترجمة

جزئية للإسبانية قام بها آسين بالاسيوس.

Trad. Latina medieval de C. Calonymus، ed. Critica Bouyges، Beirut، 1927، trad. Alemana de Boer، *Die Widerspruche der Philosophie*، Strasburgo، 1894، trad. Francesa parcial de Carra de Vaux، *Museon*، 1892 –

1900، trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، cuestiones VI، XVII y XVIII en *Algacel*، Zaragoza، 1901، y en *la Espiritualidad de Algacel*، IV، pp. 303 – 372، trad. De Alonso، Madrid، 1955.

٣- "إحياء علوم الدين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٢/١٩٨٤م... إلخ، وترجمة جزئية للإنجليزية، وترجمة جزئية للإسبانية لأسين بالاسيوس.

Trad. Parcial inglesa de McDonald، libro I de la tercera parte *J. of the Asia Soc.*، 1901- 1902، trad. Parcial de Bauer، libros 3-7(1916)، 12 (1917)، 14 (1922) y Wehr، 35(1940)، trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*، 4 vols. Madrid، 1934- 1945، trad. Critica inglesa، I، Zolodek، *al-Ghazali s Ihya Ulum al-Din*، libro XX. Londres، 1963.

٤- "كيمياء السعادة"، طبعة عربية، ١٣٥٣/١٩٣٤، ترجمة للإنجليزية.

Trad. Inglesa de Holmes، Albany، 1873، idem de Field، Londres، 1910، analisis por Asin، *op. cit.* IV، pp. 118 -119.

٥- "المنقذ من الضلال"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٠٩/١٨٩٢. ترجمة فرنسية. وترجمة فرنسية أخرى ذات مستوى أقل بكثير، وترجمة إنجليزية. وترجمة جزئية لأسين بالاسيوس. وبيانات تلك الترجمات كالتالي:

Trad. Francesa de Barbier de Meynard، *J. Asiatique*، I، 9، 1877، ed. Y trad. Francesa de Schmoelders، *Essai*، trad.

Inglesa de Field، 1909، analisis y trad. Parcial de Asin Palacios، *op. cit.*، IV، pp. 264 – 272.

٦- "إلجام العوام عن علم الكلام". طبعة عربية، القاهرة ١٣٠٩/١٨٩٢، ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *El justo medio*، pp. 383-417.

٧- "مشكاة الأنوار"، طبعة عربية ١٣٢٥/١٩٠٧، ترجمة إنجليزية تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Inglesa de Gairdner، Londres، 1924، analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp. 242 -250.

٨- "محك النظر في المنطق"، طبعة عربية، القاهرة. ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial de Asin Palacios، *op. cit.* pp. 419 -423.

٩- "معيان العلم في المنطق"، طبعة عربية، القاهرة، ١٣٢٩/١٩١١، ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial de Asin Palacios، *op. cit.* pp. 423 -433.

١٠- "الاقتصاد في الاعتقاد"، ترجمة عربية، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩، ترجمة إسبانية لآسين بالاسيوس، مدريد، ١٩٢٩م.

١١- "كتاب المستظهرى"، ترجمة جزأين لجولدتسيهر وترجمة إسبانية لآسين بالاسيوس.

Ed. De Goldziher en Streischrift، 1916، trad. Espanola de Asin Palacios، *El justo medio*، pp. 473 – 498.

١٢- "ميزان العمل"، طبعة عربية ١٣٢٨/١٩١٠، ترجمة فرنسية

لحكت هاشم، ١٩٤٥، تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لأسين بالاسيوس.

Trad. Francesa de Hikma Hachem، 1945، analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *La espiritualidad* IV، pp. 251-263.

١٣- "الوجيز"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩م.

١٤- "كتاب المستصفى من علم الأصول"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤م، وترجمة جزئية للإسبانية لأسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، "Una synopsis de la ciencia de los fundamentos juridicos segun Algacel"، pub. En *An. De H. Derecho E..*، Madrid، 1925.

١٥- "كتاب المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، وترجمة جزئية للإسبانية لأسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، *El justo medio*، pp. 435-471.

١٦- "منهاج العابدين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٣/١٨٩٥، ترجمة جزئية للإسبانية للمقدمة لأسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola del prologo por Asin Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp. 193-238.

١٧- "كتاب فاتحات العلوم"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩م، ترجمة جزئية للإسبانية لأسين بالاسيوس.

y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios، "Un compendio musulman de pedagogia"، pub. En *R. de Univ.* Zaragoza، 1924.

١٨- "كتاب القسطاس المستقيم"، طبعة عربية ١٣١٨/١٩٠٠،

تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios, *La espiritualidad*, IV, pp. 273-297.

١٩- كتاب "فصل التفارقة بين الإسلام والزندقة"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٩/١٩٠١م. ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Trad. Parcial Espanola de Asin Palacios, *El justo medio*, pp. 499-548.

٢٠- "الإملاء"، نُشر على هامش كتاب "إتحاف السعداء" للمرئضي، القاهرة ١٣١١/١٨٩٣م، تحليل وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios, *La espiritualidad*, IV, pp. 81-117.

٢١- "المضنون الكبير"، طبع على هامش "الإنسان الكامل" لعبدالقادر الجيلاني، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠م، وطبع مستقلاً القاهرة ١٣٠٨/١٨٩١م، وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios, *Algazel*, pp. 907 y sigs.

٢٢- "المضنون الصغير". طبع مع السابق، ترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

trad. Parcial Espanola de Asin Palacios, *Algazel*, pp. 907 y sig, *La espiritualidad*, IV, pp. 164-183.

٢٣- "أيها الولد"، طبعة عربية وترجمة ألمانية. وترجمة إنجليزية، وترجمة فرنسية، وترجمة إسبانية.

Trad. Alemana de Hammer-Purgstall, Viena, 1838, idem y trad. Inglesa de Schrerer, Beirut, 1933. Trad.

Francesca de M. Ben Cheneb، pub. En *R. Africaine*، 45،
1901، pp. 101-110. idem Unesco، Beirut-paris، 1951، trad.
Espanola de Lator، Beirut، 1955.

٢٤- "الرد على الباطنية"، طبعة جزئية لجولدتسيهر

Ed. Parcial de Goldziher، *Streischift der Ghazali
gegen der Batiniyya Sekte*، Leiden، 1916.

٢٥- "الدرة الفاخرة"، طبعة وترجمة فرنسية.

Ed. Y trad. Francesca de L. Gauthier، Ginebra، 1877.

٢٦- "كتاب الأربعين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠، تحليل
وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios،
La espiritualidad، IV، pp.9 -24

٢٧- "جواهر القرآن"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٩/١٩١١، تحليل
وترجمة جزئية إسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios،
La espiritualidad، IV، pp.378 – 381.

٢٨- "معارج القدس"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٧، تحليل
وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin Palacios،
La espiritualidad، IV، pp.120 -124.

٢٩- "بداية الهداية"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٣/١٨٩٥، تحليل
وترجمة جزئية للإسبانية لآسين بالاسيوس.

Analisis y trad. Parcial Espanola de Asin
Palacios، *La espiritualidad*، IV، pp. 48 -79.

٣٠- كتاب "الحكمة في مخلوقات الله"، طبعة عربية، القاهرة
١٩٠٣/١٣٢١.

- ٣١- "معراج السالكين"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٤٣/١٩٢٤.
- ٣٢- "رسالة العقائد"، طبعة عربية، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧.
- ٣٣- "رسالة في الوعظ"، طبعة عربية ضمن كتاب الفصل.
- ٣٤- "كتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، طبعة عربية، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩م.

مراجع الفصل الثامن

547 - Abd al-Jalil, "Gazali Moraliste". Pub. en el B. de l Institute Catholique, Paris, 28 (1937), pp. 189 – 197.

--- Asin Palacios, M., num. 121.

--- Idem, num. 122.

--- Idem, num. 124.

548 – Idem, "Sens du mot tehafot dans les oeuvres d El Ghazali et d Averroes". Pub. en R. Africaine, 1906.

549 – Idem, "Un faquih siciliano contradictor de al-Gazzali". Pub. en el vol., Com. Centenario de M. Aruani, Palermo, 1910, pp. 216 -244.

550 – Idem, "La mystique d Al-Gazzali". Pub. en Mel. F. Orientale, Beirut, 7 (1914), pp. 67 – 104.

551 – Idem, "Una introduccion musulmana a la vida spiritual". Pub. en R. d Ascetique y mystique, Toulouse, 1923.

552 – Idem, "Un compendio musulman de pedagogia". Pub. en R. de la Universidad, Zaragoza, 1924.

553 – Idem, "Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos juridicos segun Algacel". Pub. A. de H. del Derecho espanol, Madrid, 1925.

--- Idem, num. 125, esp. pp. 20 -25, 51 -56, 74 – 78, 133 – 137, 165 -170, 220 – 225, 244, 248, 283 – 290, y 478 – 485.

554 – Idem, La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano, Madrid, 1934-1941, esp. vol. I, pp. 56 – 66, 67, 68 – 672, 84 – 88, 124 – 130, 143-155, 168 -172, 295-298, 303 – 309, 368 – 383, II, pp. 15 – 20, 103 – 107, 127 – 131, 295- 305, 362 – 367, 384 – 390, III, pp. 295 – 298.

555 – Idem, " El origen del lenguaje y los problemas conexos en Algacel, Ibn Sida, e Ibn Hazm". Pub. en Al- Andalus, 4, (1939), pp. 253 – 281.

٥٥٦ - بدوى، مؤلفات الغزالي، القاهرة ١٣٩١ - ١٩٦١

557 – Beaurecueil, S. de, " Gazzali et S. T. d Aquin : essai sur la prevue de l existence de Dieu propose dan l Iqtisad et sa comparaison avec les voies thomistes". Pub. en B. Inst. Franc. Archeologie orient., 46 (1947), pp. 199 – 238.

---- Boer, T. de, num. 373, esp. 138 -150.

558 – Idem, Die Widerspruche der Philosophie nach al-Ghazali, etc. Strasbourg, 1894.

---- Bouyges, M., num. 375 esp. Le Maqasid d Algacel y IV, C est du Maqasid quel on a extrait les "Algazelis errors praecipuae?

559 – Idem, " Algazeliana". Pub. en Mel. Univ. S. Joseph, Beirut, 8 (1922), pp. 479 -519.

560 – Cabanelas, D., "Un opusculo inedito de Algacel: el Libro de las intuiciones intelectuales". Pub. en Al-Andalus, 21.(1956),pp.19-15.

---- Carra de Vaux, B., num. 139 vo. IV, pp. 156 y ss 113.

561 – Idem, Gazali, le traite de la renovation des sciences religieuses etc. Paris, 1891.

562 – Idem, Gazali, Paris, 1902.

563 – Chidiac, R., Refutation excellente de la divinite de Jesu- Christ d après les Evangiles, ed. trad francesa y comentario, Paris, 1939.

— Corbin, H., num. 59, pp. 251 – 261.

— Cruz Hernandez, M., num. 141 vol. I, pp. 153-183.

564 – Ettinghausen, R., " Al-Ghazzali on beauty". Pub. en el vol. Homenaje al Dr. Coomaraswamy, Londres, 1947.

565 – Faris, N., " Al-Ghazzali rule of conduct", Pub. en Moslem World, 32, (1942), pp. 43 – 50.

566 – Field, H., Al-Ghazzali s Confession, translated by ..., Londres 1909.

567- Gairdner, W. H. L., " Al-Ghazalis Miskhat al-anwar and the Ghazali problem". Pub. en Islamica, 5 (1914) pp. 121 -153.

568 – Idem, Al-Ghazalis Mishkat al-anwar, Londres, 1924, esp. pp. 47-69 y 81 -90.

569 – Gardet, L., " Texte d Al- Ghazzali". Pub. en R. Thomiste, 44 (1936), pp. 569 – 578.

570

٥٧٠ - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، طبعة القاهرة ١٣٣١/١٩١٢ .

571- Idem, Tahafut al-falasifa, ed. Bouyges, Beirut, 1345 – 1927.

- الغزالي، تهافت الفلاسفة، القاهرة ١١٣١٢ \ ١٩٢٧م.
- 572 – Idem, Ihya ulum al-Din, ed. El Cairo, 1312 – 1894.
- الغزالي، احياء علوم الدين، القاهرة ١٣١٢ \ ١٨٩٤م.
- 573 – Idem, Al-Kimiya al-sa'ada, ed. El Cairo, 1353 – 1914.
- الغزالي، كيمياء السعادة، القاهرة ١٣٥٣ \ ١٩١٤.
- 574 – Idem, Munqid min al-dalal, ed. El Cairo, 1309 – 1892, trad. E. Tornero, El preservador del error, Madrid, 1989.
- الغزالي، المنقذ من الضلال، القاهرة ١٣٠٩ \ ١٨٩٢م.
- 575 – Idem, Ilyam al-awamm an ilm al-kalam, ed. El Cairo, 1309/1891.
- الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، القاهرة ١٣٠٩ \ ١٨٩١م.
- 576 – Idem, Al-Mizan al-amal, ed. El Cairo, 1328/1910.
- الغزالي، ميزان العمل، القاهرة ١٣٢٨ \ ١٩١٠م.
- 577 – Idem, K. al-Mustasfa min ilm al-usul, ed. El Cairo, 1322-1904.
- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، القاهرة ١٣٢٢ \ ١٩٠٤م.
- 578 – Goldziher, L., Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya sekte, Leiden, 1916, rep. 19.
- 579 – Gosche, Ueber Ghazalis Leben und Werke, Berlin, 1858.
- 580 – Jabre, F., La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique et historique, Paris, 1955.

581 – Janssens, J., " Filosofische Elemente in de mystieke Leer van al-Ghazali (Ihya 31 -36)". Pub. en Tijdschrift voor filosofie, 50(1988), pp. 334 – 342.

582 – Karam, J., " La requisitoria de Algazel contra los filosofos". Pub. en la Ciencia Tomista, 1941, pp. 235 – 314.

583 - Mac Donald, D. B., " The life of al-Ghazali, etc. ". Pub. en JAOS 20 (1899), paginas, 71 – 132.

584 – Idem, " The meaning of the philosophers by al-Ghazzali". Pub. en Isis, 25 (1936), pp. 9 – 15.

585 - Mac Kane, W., Al-Ghazali s book of fear and hope, trad. inglesa e intr., Londres, 1962.

586 – Malter, H., Die Abhandlung des Abu Hamid al-Gazzali, Antworten auf Fragen, etc. Frankfurt, 1896.

587 – Massignon, L., " Le Christ dans Evangiles selon Ghazali". Pub. en R. de Etudes Islamiques, Paris, 1934.

588 – Muckle, J. T., Algazel s Metaphysic, Toronto, 1933.

589 – Obermann, J., Der philosophischen und religiose subjectivismus Ghazalis, Viena, 1921.

— Prantl, C., num. 526, pp. 361 – 371.

590 – Pretzl, O., " Die Streitschrift des Ghazali gegen die Ibahiya". Pub. en S. de BAW, 7 (1933).

— Quadri, G., num. 183, pp. 122 y ss.

591 – Renon, A. " L education des enfants des le premiere age par l Imam Al- Ghazali". Pub. en IBLA, Tunez, 8 (1948), pp. 57 -74.

592 – Rida, M.A.M. Abu, Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahafut al- falasifa), Madrid, 1952.

593 – Ritter, H. Dans Elixier der Gluckseligkeit Al-Ghazalis, Jena, 1923.

594 – Rubio, L. " La logica de Gazzali posada en rims por Ramon Llull". Pub. en A. de l Inst d Et. Catalans, 5 (1913 – 1914), pp. 310 – 354.

595 – Salman, D. " Algacel et les latins", Pub. en AHDLMMA, 10 (1936) pp. 103 – 128.

596 – Schmolders, A. Essai sur les ecoles philosophiques chez arabes et notamment sur la doctrine d Algazzali, Paris, 1842.

597 – Sherwani, H. J. El Ghazzali on the theory and pratique of polities, Haydarabad, 1935.

598 – Smith, M. " The forerunner of al-Ghazali". Pub. en J.R.A.S., 1936, pp. 65 -78.

599 – Idem, " Ghazali Risalat al-luduniyya". Pub. en J.R.A.S., 1938, pp.177-200 y 353 -374.

600 – Vajda, G. Isaac Albalag, Averroiste juif traducteur et annotateur d al-Ghazali, Paris, 1960.

601 – Watt, W. M. The Faith and practice of al-Ghazali, Londres, 1953.

602 – Idem, " The study of al - Ghazali". Pub. en Oriens, 1960, pp. 13-14.

603 – Idem, Muslim intellectual, A study of al-Ghazali, Edimburgo, 1963.

604 – Wensinck, J., On the relation between Ghazali cosmology and his mysticism, Amisterdam, 1933.

605 – Idem, La pensee d Al-Ghazzali, Paris, 1940 esp. pp. 1-38, 39,75, 103-126 y 137-152.

606 – Zolondek, L., Al-Ghazali s Ihya Ulum al-Din, Book XX, trad. inglesa, Londres, 1963.

الفصل التاسع

**تواصل الغنوصية (المعرفة) الأفلاطونية الحديثة في المشرق
[من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر]**

١ - التحول الإشراقي لفكر ابن سينا

أ- تبعات ونتائج الموقف النقدي للغزالي:

إن الهجوم القاسي والمقصود للغزالي ضد الفلاسفة - وفي الحقيقة ضد ابن سينا - بدا كما لو كان غير كافياً ومحدوداً ونتيجة لأخطاء ابن سينا، ومن هنا ظهر نقاد أكثر تشدداً بدءاً من ابن غيلان حتى ابن تيمية. وهكذا مَحى فكر ابن سينا من الوسط الثقافي السني في المشرق. ولكي نعود لنرى الفلسفة من جديد فيجب أن نوجه أنظارنا نحو الأندلس، حيث ظهر ابن باجة، الذي يطلق عليه اللاتينيون "إفيمباس Avempace"، وهو الذي بدأ من جديد مشوار الفلسفة حيث قام بنقد فكر الفارابي، في الوقت الذي أبدى فيه جهلاً مطلقاً بفكر ابن سينا. وسوف يظهر فكر ابن سينا على يد ابن طفيل [في القرن الثاني عشر]. ومع ذلك، فعلى الرغم من الصدى المتأخر لفكر ابن سينا، فإن أفضل من تبناه هم الفلاسفة اللاتينيون المسيحيون الذين عاشوا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وحين تُرجم الجزء الخاص بكتاب النفس - وربما كان ذلك حوالي عام ١١٥٠م - استخدمت المدرسة الفلسفية المسيحية هذه الترجمة، لبدء وضع ملخص فلسفي ولاهوتي جديد خاص بالقرنين المذكورين بل وجزء كبير من القرن الرابع عشر. (١)

هناك جانب آخر (من فكر ابن سينا)، ليس أقل ثراءً، أو توجهاً من الناحية التاريخية، غذى الفكر المشرقي الذي له ميل إشراقي، واتجاه ديني شيعي بشكل عام؛ وأن تطور ذلك الفكر لن يتوقف في القرن الثالث عشر، بل سيعطى ثماراً مهمة حتى بدايات القرن الثامن عشر وسيصل حتى أيامنا هذه. (٢) ومع ذلك، فمن المناسب أن نقول إن أول ظهور لفكر ابن سينا في المشرق حدث في حياة ابن سينا، وكان ذلك ضئيلة جدلية وعقلانية معتبرة، يمكن أن يلاحظ في مؤلفات ابن مسكويه، وابن فائك وأبو البركات البغدادي (١).

(١) وإن كان أبو البركات البغدادي قد قام بنقد الفلسفة المشائية في كتابه الضخم : المعتبر . (د.مذكور)

ب- ابن مسكويه:

هو أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه (٣)، وهو مفكر من أصل فارسي وشيعي، وإن كان معتدلاً. ونجد آثاراً للنقد المتعارف عليه في فكر ابن سينا سواء في كتابه الأول "تهذيب الأخلاق" - والذي مدحه كثيراً نصير الدين الطوسي في كتابه "الأخلاق النصيرية" - أو في كتابه الثاني "الحكمة الخالدة". إن رؤيته الإشراقية لأفكار ابن سينا تفهم من خلال الأصل المفترض لهذا الكتاب المذكور. وتبعاً للتراث الفارسي، فإن هذا الكتاب كتبه ملك أسطوري، يعد نموذجاً إيرانياً، يدعى هوسانج Husang؛ أو أحد العلماء المقربين له، وأسماءه "الحكمة جاويدانخرد" Yavidan jarad؛ وبعد ضياع النص، تم اكتشافه من جديد في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد وترجمه إلى اللغة العربية أبوسهل بن النوبختي، وأن دور ابن مسكويه ربما يكون قد اقتصر على إعادة تنظيم تلك الكتاب باللغتين العربية والفارسية، حيث أضاف إليه أشياء كثيرة جداً.

إن أفكار ابن مسكويه لا تمثل إلا ظلاً أو طيفاً لأفكار ابن سينا. ولهذا، فليس من الغريب أن يحتقره ابن سينا ويقارنه بشخصية الكرمانى^(١) البغيضة. ولكن ابن

(١) هو حميد الدين أحمد بن عبدالله الكرمانى، كبير دعاة الإسماعيلية بجزيرة العراق، أيام الحاكم بأمر الله. وهو أيضاً صاحب مؤلفات متنوعة في الإشادة بالمذهب الإسماعيلي، ومن أشهر هذه المؤلفات: راحة العقل، والأقوال الذهبية. واحتقار ابن سينا له يدل على ما ذهب إليه المؤلف من عدم تشيع ابن سينا. وفي هذا المقام نود أن نشير أن الدكتور / عبد اللطيف العبد نفي صحة الموقف المعروف للرازي عن الأنبياء والنبوة، ولهذا فإنه يمكننا أن نؤكد ما ذكره الأستاذ سليمان دنيا في مقدمته لكتاب الإشارات والتنبيهات حيث يعلق على قول الجوزجاني في معرض سيرته لابن سينا "عدلت إلى شرب قدح من الشراب"، بقوله: "إني لا أشك في صحة نسبة هذه الدعوى إلى ابن سينا، فإن الذي يعرف الطريق إلى الجامع يضرع فيه إلى ربه ويبتهل فيه إليه رجاء أن يفتح له المنخل.... لا يتأتى أن يسلك مع المداومة على هذا الطريق، سبيل التمرد والعصيان له، وقد مر بنا قوله "وكننت من أجود السالكين فكيف يكون جيد السلوك وسكيراً معاً؟ ولعل كلمة شراب تعني عنده غير ما تعني في عرف القوم فإن كل مشروب شراب". وفي موضع آخر يشير المؤلف أنه تم العبث بسيرة للكثير من العلماء ونست عليهم أشياء ليست صحيحة للإساءة إليهم. انظر المراجع التالية:

الطب الروحاني، أبو بكر الرازي، تحقيق وتقديم / عبداللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨، ص ٦.
الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تقديم / سليمان دنيا، ذخائر العرب، الطبعة الثالثة، دار المعارف ١٩٨٣
هامش رقم ٢، ص ٨٧ (المترجم)

مسكوية أثرى مؤلفاته من خلال معلومات تاريخية واسعة جدا عن العرب والهنود والإيرانيين. كما أبدى اهتماما كبيرا بالتعرف على العادات والحضارة والسلوك الأخلاقي للبشر، وللشعوب، وهي معرفة توصل إليها من خلال مجموعة الأقوال المأثورة عن المعرفة الخاصة بالأمثال والحكم، والتي يلاحظ فيها تأثير الأدب البهلوي. وعلى الرغم من أنه لم يتم توضيح أى علاقة علة، فإن فكر ابن مسكويه وطريقة عرضه تشبه كثيرا طريقة ابن حزم [القرن الحادى عشر]؛ بما فى ذلك إعجابه بالأخلاق النابعة من الأقوال المأثورة Apotegmatica .

أيضا من الضروري أن يكون على بن هندو الرازى [مات عام ١٠٢٩/٤٢٠] ^(١) قد تأثر بابن سينا. أما أوجه التشابه بينه وبين ابن مسكويه فتبدو واضحة حيث كتب مجموعة من الحكم منسوبة لعلماء من الإغريق.

ج- ابن فاتك:

فى نفس الوقت الذى عاش فيه المفكران السابقان ظهر فى مصر كاتب بغدادى يدعى ابن فاتك، وهو مؤلف كتاب "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، والمعروف باسم "القطع الذهبية"، وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية، وإلى بعض اللغات الأوروبية. وقد استخدم هذا الكتاب كل من السهروردى والشهرستانى، وقد وصل تأثيره حتى قطب الدين الأشكيفارى [القرن الثالث عشر]. ويبدو أن مؤلفه قد استخدم بعض الكتب التى تأثرت بكتاب "حياة الفلاسفة" لديوجين لارثيو Diogenes Laercio. ويكفى أن نقرأ كتاب "قطع الذهب" لكى نلاحظ أنه عبارة عن تجميع لحكايات وأساطير خاصة بالإسكندر ملينة بالخيال، و يضع فيها الجزء القليل أو النزر اليسير - الذى كان يعرفه المؤلف - من الفلسفة الإغريقية والفلسفة الإسلامية الموجودة بالكتاب.

(١) ابن سينا توفى بعد هذا التاريخ (٤٢٨ هجرية) فكيف يكون ابن هندو هو الذى تأثر به، وهو أسبق منه وفاة. (د. مذكور)

د - أبو البركات البغدادي:

في الحالات الثلاث السابقة، يتم إثبات العلاقة بين ابن سينا والإشراقيين من خلال الاستنتاج أو التشابه، ولكن هناك مؤلف يذكر كتاب "الشفاء" وينقل منه ما يناسبه لأنه يقول بشكل واضح إنه ينقل ما يتفق مع مفهومه الفلسفي الشخصي. إنه هبة الله على بن ملكا أبو البركات البغدادي المعروف بأوحد الزمان (٤). وكتابه الرئيسي يحمل عنوان "كتاب المعتبر"، وهو عبارة عن موسوعة في المنطق والفيزياء والميتافيزيقا ولكن بدرجة أقل وأجزاء خاصة بعلم الأخلاق. وطابعه الشخصي لا يمكن رفضه بشكل كامل، ومهما غير في أسلوبه، فإنه يشبه أسلوب ابن باجه.

وتبعاً لأبي البركات، فقد اقتصر الفلاسفة الأوائل على القيام وممارسة التعليم الشفوي حتى لا يتم فهمهم بشكل سيئ، وبعد ذلك تمت كتابة فكرهم، ولكن بلغة رمزية. إن تاريخ هذه الرمزية، وفك تلك الرموز فيما بعد هو ما يسميه "تاريخ الفلسفة". ولهذا، فهو يرغب في أن يعيد طرح تلك القضايا من خلال مجهوده الشخصي، ولا يريد أن يلجأ إلى المفكرين السابقين الذين أسهموا في الغموض. وهكذا، وعلى الرغم من اعترافه بأنه قد قرأ أعمال الفلاسفة لكي يقتنع بأخطائهم، فإنه فضل القراءة في كتاب "الذات" الكبير، ومن خلال تفكيره الشخصي ظهر فكره الخاص.

هذا البرنامج الذي يقوم على الإيعاز بشكل كبير، يقتصر من الناحية العملية على نقطتين رئيسيتين: الأولى وتتمثل في عرض شخصي جداً، والثانية تبدو في اللجوء إلى التراث الهرمسي. والنقطة التي يعتمد عليها (ونقطة الانطلاق)، سواء كان ذلك برغبة أو على كره منه، هي عقيدة للعقل الفعال، كما تظهر في مؤلفات ابن سينا. فلو كان يوجد عقل فعال حقيقي واحد لكل البشر، أو العكس، أو لو كان هناك تعليم عقدي معصوم وغير قابل للخطأ، فلماذا يفكر الفرد؟ وبالتالي، فإن ما يجب أن نعرفه، هل الإنسان شخص أم لا، أو إذا قلنا ذلك من خلال لغة الفكر الإسلامي، هل كل واحدة من أنفسنا أو كل الأنفس تنتمي لنوع واحد، أم أن كلا

منها ذات نوع خاص؟ وأبو البركات يميل إلى حل وسط: إن الأنفس تمثل أصنافاً مختلفة داخل نوع عام.

ويحتاج العقل الفعّال لمساعدة الأفلاك السماوية. وكل أنواع الأنفس الإنسانية لها فاعل عام، هو علتها الوجودية. والعقل الفعّال مثل الأب بالنسبة للابن الذى ينجبه، لكن يختلفان من حيث العقل المحدد، حيث إن علة كماله ستكون مثل المعلم أو الأب الروحى، بالنسبة للتلميذ. ويحتاج كل نوع من الأنفس المتشابهة لعلة كمال مشتركة مميزة لها، وهذه الأخيرة، هي "الطبيعة التامة"، وهي مثل الملك الشخصى (الحفظة) الذى يوجد فى العقيدة الدينية الذى يعين ويحرس ويعلم ويرشد ويريح المجموعات المختلفة من أنواع الأنفس البشرية. وهكذا تظهر من جديد نظرية وفكرة الملاك الخاص التى كان يتبناه الغنوصيون الصابئة والشيعة. ولقد قيل إنه بهذه الطريقة يتقدم أبو البركات على "مفهوم - فكرة " الشخصانية الذى فسر به الفكر اللاتينى نظرية أرسطو حول العقل: عقل فعّال واحد وأوحد يأخذ شكله الفردى بواسطة الملك الفعّال المعاون. وهذا المفهوم لا يتفق مع المفهوم الخاص باللاتينيين، وبخاصة القديس ألبرتو والقديس توماس، حيث يفهمان هذا الملك (الشخصى) على أنه الصورة التى يأخذها النشاط العقلى لدى كل شخص. وبالنسبة لأبى البركات فإن هذه الصورة الشخصية التى يأخذها العقل الفعال لدى كل فرد تكون خارجية، وبالنسبة لللاتينيين هو عبارة عن ملكة حالة [ملازمة للذات].

٢ - النظام الإشراقى للسهروردى:

إن ما كان فى المفكرين السابقين - وبصورة خاصة جدا فى أبى البركات - عبارة عن رغبة فى رؤية نورانية إشراقية، سيتحول إلى نظام صعب ومعقد، كما أنه ذو بنية جيدة وذلك على يد السهروردى، وقد خصص لذلك تسعة وأربعين كتاباً، أكثر من عدد سنوات عمره بثلاث. (٥) وهذه الكتب يمكن تقسيمها إلى خمس مجموعات:

١- عرض عام نظامى (منهجى)، وذلك فى ثلاثة كتب كبيرة، وكل كتاب منها تم تقسيمه بدوره إلى ثلاثة أجزاء، حيث تعالج المنطق والفيزياء والميتافيزيقا؛ وهو نفس نظام موسوعات ابن سينا. ووظيفة هذه الكتب هى عرض للفلسفة، وكذلك تخلص وتنقية المعرفة من الملحقات الناتجة عن المعارك الجدلية بين الفلسفة وعلم الكلام

٢- كتاب " حكمة الإشراق "، وهو كتاب المعرفة الإشراقية، الذى يحتوى على المعرفة النورانية التى كان قد تحدث عنها فى الكتب الثلاثة السابقة.

٣- كتب حول موضوعات وقضايا محددة تشرح وتطور وتوسع/ موضوعات معينة كان قد تم عرضها فى الكتب الأربعة السابقة.

٤- مؤلفات رمزية خاصة بعملية التصوف العقلى.

٥- كتب عن الأدعية والصلاة، ويضع فيها أدعية وصلوات موجهة إلى كائنات عالم النور ومزامير وأناشيد... إلخ.

أ- العودة إلى ميتافيزيقا النور:

تتكون القاعدة الجدلية لفكر السهروردى من فلسفة ابن سينا، ولكن بمعنى مختلف تمامًا عن معناها الأصلي، وليس ذلك بسبب جهل، أو خطأ فى عملية التفسير، وإنما بإحساس كامل ووعى بالتغيير الذى سيقوم به. إن السهروردى يعرف ويقول إنه يبدأ من النقطة التى كان قد انتهى منها ابن سينا؛ ومن هنا تأتي الإشارات الكثيرة لكتاب "الحكمة المشرقية"، واستخدام فقرات من المؤلفات الرمزية للمفكر المشرقى العظيم. وتبعًا للسهروردى، فإن ابن سينا كان قد وضع بشكل مجمل برنامجًا لفلسفة شرقية عظيمة؛ ولكنه لم يستطع أن ينفذ ذلك البرنامج لأنه يجهل أصل المعرفة: الأصل المشرقى الذى يتمثل فى عملية توفيقية إسلامية إيرانية، وكانت تمثل عودة للعلماء الخسروانيين:

كان يوجد بين الإيرانيين القدامى جماعة يقودها الله الذى أرشد العلماء العظماء الأجلاء/الموقرين، الذين كانوا يختلفون تمامًا عن السحرة. إن معرفتهم العظيمة للنور، وهى عقيدة شهد لها أفلاطون ومن سبقه، هى ما وضعته أنا من جديد فى كتابى "حكمة الإشراق". ولم يسبقنى احد فى هذه المهمة.

وما كان يعتبره السهروردى معرفة النور هو ميتافيزيقا النور، التى لرتبط ظهورها التاريخى بعقيدة الوجدانية (وحدة الإله unideismo) الإيرانية التى ارتبطت باسم العالم زرادشت Zarathustra. إن نزع الطابع المقدس للأعمال الإلهية، من قبل أهورا مازدا كان قد أثر فى الفكر العبرانى فى المرحلة التالية لأسر بابل؛ ولكن ابتداء من تلك اللحظة، فإن التطور يكون غير دقيق: فالمزديكيون الذين أتوا بعد ذلك والمعرفة الإغريقية قبل سقراط؛ وعملية التوفيق بين الهيلينية واليهودية، وبين المصرية واليهودية، والغنوصية - المسيحية، والصابئة والمانويين تتداخل بشكل كبير ومعقد جدا، والعنصر المشترك بينها هو العون أو الرعاية من قبل نور مشرق. ولا يمكن الشك فى استمرار وجود أقلية سرية تقريبا أو مثقفة وشعبية تتبنى الأيديولوجيات التوفيقية القديمة. فالعالم زرادشت تحول إلى المصلح الدينى ثورواسترو، أو الفيلسوف أفلاطون أو هيرمس الباطنى. وفى إيران، أدى هذا أو ذاك إلى نشوء عملية توفيقية جديدة: هيرمس/ أفلاطون/ زرادشت. والعنصر المشترك فى هذه العملية سيأخذ شكل إشارة ميتافيزيقية أكثر من كونها جغرافية: ألا وهى المشرق. لكن تعقد قضية معرفة إشراقية مفترضة - قامت على افتراض - يتضح عندما يُرى من خلال أعمال السهروردى. (٦)

إن التجديد الذى قام به السهروردى نتج عن تحول روحى انتقل بالسهروردى نفسه من الفلسفة للعرفان. ومن خلال المشاهدة استطاع السهروردى أن يتأمل كل الكائنات النورانية التى عرفها كل من هيرمس وأفلاطون، والتى هتف بها زرادشت ونالت إعجاب الملك السعيد كاي خسرو. إن الإشعاع الساطع للكائنات النوارنية يبين نور المجد الذى يفوق الوصف. وهكذا فإن "Xvarnah"، وهو المبدأ

النوراني العظيم، والذي ينسب للتراث رؤيته إلى زرادشت، هو الأصل النوراني للواقع، وقد طوره السهروردي فيما بعد حول ثلاثة موضوعات جدلية أساسية: ميتافيزيقا النور، والرؤية الكونية القائمة على الأنوار، وغربة الإنسان.(٧)

ب- علم (معرفة) الإشراق:

لقد أحدث السهروردي تحولا في ميتافيزيقا النور القديمة وذلك بسبب ثراء معاني لفظ "إشراق" بشكل خاص.(٨) إنه بالتأكيد يتمثل في الفجر الذي يعتبر تجليا سماويا ويفتح للعلماء مصدر الظهور الفطري للنور، والذي تبدو فيه السماء قابلة للإدراك: إنه نور للشمس التي تشرق، إنه الفجر الذي يرشد وينير ويقود إلى المشرق الجغرافي والذي هو أيضا المرشد الذي يوجه. إن هذا العلم هو المعرفة الخاصة بالعلماء الإشرائيين، حيث ينير صفاءهم المعرفي مثل الشمس المشرقة، مثل العلماء الإيرانيين القدماء السابقين على أفلاطون والأفلاطونيين وهم المرشدون "المشركيون". إن مصدر هذا العلم هو النور الداخلي [الكشف] والمشاهدة والتي من خلالها يتم معرفة المعنى الباطني الحقيقي لكشف الذات (الظهور)، وبالتالي، وبمعنى أكثر شمولاً، هي كشف للعالم السماوي المدرك في نفس العارف الذي يتحول إلى معرفة مرشدة: الإشراق.

ج- اتبلاج الفجر:

يتحاور السهروردي في الكتاب الذي يحمل عنوان " التلويحات " مع أرسطو حيث قدمه في شكل بدا فيه متأثراً بالأفلاطونية الحديثة في ليل النفس حيث يبدأ معه الحديث قائلاً: فلتوقظ نفسك. إن الحقيقة موجودة دائماً في قلب الإنسان، وإن ما يظهر خلال اليقظة هو الخلو من أي علم آخر، فقط الآنية المطلقة (ana iya)، عندما تكون تجلياً ونوراً وحياة وضميراً ذاتياً وتمثل العلم الحقيقي، وذلك لكونها مشاركة في المعرفة الفطرية.

هذه المعرفة لا تعتمد على الخطاب الجبلى، ولا على قواعد المنطق، وإنما على إشراق نورانى يجعل المعرفة تشرق بنفسها فى النفس. وهكذا تنشأ دائرة وجدية ساحرة: إذا غابت النفس عن نفسها، فلا يمكن لها استحضار المعرفة العليا (ترنسدنتالية) ^(١)؛ لكن إذا لم تحدث المعرفة إشراقاً للنفس، فإن النفس لا تستطيع أن تكتشف نفسها وتعرف حقيقتها. لكن الإنسان يمكن أن يسهم بشيء: يجب أن يتحرر من الغربة الغربية.

إن المهمة الكبرى الخاصة بالفكر الناتج عن الإشراق هى الانتصار على الظلمات الخارجية، وهو ما يجعل النور الداخلى يشرق. وهو نور يتولد من المصدر الشرقى، الذى يشع فيه نور المجد، ويضيء الكائنات النورانية، وبالتالى، نور الأنوار. والكائنات النورانية هى الأنوار القاهرة مثل رئيس الملائكة ميكائيل الذى انتصر على الشيطان، وهو ما يمثل الملك المنتصر فى الطقوس الدينية المسيحية. وأول الملائكة المنتصرين هو بهمان، وهو الذى كان يُدعى بوهومانا فى التراث الافستى، وهو الابن البكر لعائلة إماهراسباندان. ^(٩)

د - الرؤية الكونية النورانية:

يتحد كل من نور الأنوار وأول رئيس للملائكة النورانيين المنتصرين من خلال فيض العشق بين المحب والمحبوب، ومن خلال هذه العلاقة ينشأ الكون ونظام الذات، وذلك بواسطة اتحادات معقدة يمكن تبسيطها فى العوالم الأربعة التالية:

أ - عقول خالصة [جبروت] أو أنوار ملائكية لذوى الرتبين العلويتين.

ب - أنوار تتحكم فى الأجسام / "ملكوت".

ج - أفلاك سماوية وعالم أساسى "ملك"، تمثل الوسيط المزدوج: البرزخ.

(١) مصطلح حديث جداً ينسب إلى كلط، وليس ملائماً أن ينسب إلى السهروردى المقول. انظر مثلاً: للمعجم الفلسفى، د. مراد وهبة، دار الثقافة الحديثة، ط ٣، ١٩٧٩، مادة ترنسدنتالى ١٠٣ - ١٠٦. (د. مذكور)

د- عالم /"مثال" وهو في نصف المسافة بين الكون المعقول بشكل دقيق، والعالم المحسوس. والأنوار الفطرية الحاكمة تنشأ من الفيض العقلاني العاشق لنور الأنوار مع النور الأصلي المنبثق بشكل فطري. ومن هنا تنشأ عملية الهبوط الأفلاطونية الحديثة التي أطلق عليها السهروردي "طبقات الطول" النظام الرأسي"، والتي تنتمي إليها أنوار رؤساء الملائكة العليا، وعالم الأمهات " أصول أعلون".

أحد الأمور الجديدة الخاصة بالسهروردي هو أنه علق (وضع) بين الهبوط السابق، والصعود الصوفي والخاص بالأفلاطونية الحديثة التقليدية، نظاماً أفقياً مكوناً من النماذج الملائكية أو رؤساء الأنواع، يختص بالأفكار الأفلاطونية: عالم أقانيم نورانية حقيقية، وشخصية. ولا يكفي السهروردي بهذا الالتزام الجدلي (النظري)، بل يذكر أسماء بعض أولئك الرؤساء: مثل الملائكة المزدكيين، ورئيس الملائكة جبريل، والروح المقدسة المسيحية والغنوصية، وملك الإنسانية، بما في ذلك العقل الفعّال الخاص بالفلاسفة المسلمين.

ومن الأبعاد السلبية للنظام الرأسي (طبقات الطول) - مثل التأمل السلبي، وضرورة أن يكون الكائن منيراً بغيره - تقيض (تحدث) السماء الثابتة، وتمثل كتلتها الكوكبية الحجرية انبثاقاً للمادة السماوية الدقيقة التي هي تحقيق لجزء "اللاشيء" أي العدم، الذي يتكون كشيء؛ من حيث إنه يعتبر معزولاً عن مصدره ولديه ريبة فيما يتعلق بذاته الحقيقية: وهو الذي ينبع عن نور الأنوار.

وينشأ عن العالم الثاني الملائكة النفسانيون أو الأنفس السماوية والإنسانية والتي يُطلق عليها أنوار حاكمة "Anwar Ispahbad". والعالم الثالث، وهو عالم الأجسام، يوجد به وسيط بين العالم السماوي والعالم الأساسي: البرزخ، وهو عبارة عن الظلمات كشيء مضاد / المتعلقة بالنور، وهو ما يمثل أهرمان تبعاً للفكر المزدكي. وهذا العالم يعتبر أفلاطونياً، بمعنى أنه يقوم على الجواهر المحددة المعقولة أو الأفكار.

ونظرًا لأن البرزخ يمثل سلبية محضة، فإنه لا يمكن أن ينتج عنه أى فعل أو كائن إيجابى، على العكس، فإن كل الأنواع وكل واحد منها لا يزيد عن كونه تمثيلًا رمزيًا للملك الخاص به. والفعل الذى يتم من خلال نور الملك لا يشكل مركبًا مع الظلمة، ولهذا يرفض السهروردى كلا من الفيزياء والميتافيزيقا الخاصة بأرسطو التى تدخل فى الذات كلا من الطاقة والمادة.

إن الميتافيزيقا الخاصة بالسهروردى تتطرق بصورة بحثة من الجوهر وتعتمد عليه، فالجواهر الخاص بأرسطو الذى يسبب البقاء والدوام، ليس له معنى، فالجواهر هو الذات والكينونة الحقيقية، والوجود لا يضيف للجواهر شيئًا، وهو لا يزيد عن كونه طريقة خاصة لرؤية الجوهر. والسبب الأساسى لهذا المفهوم الميتافيزيقي "الجوهري" ليس طبيعة خاصة بكيفية المفهوم، (مثلما لدى كانط)، أو الواقع الشكلى والنهائى للجواهر (مثلما لدى أفلاطون)، وإنما السبب هو التبعية للرؤية الكونية القديمة ذات الأصل المزدكى، التى لا تتقبل تشكيلًا جوهريًا من النور والظلمات، وليس هناك فرق جوهري بين العالم الشكلى والمادى، وإنما الفرق فقط فى درجة نظام الذات: فالنظام السماوى (يتكون من مادة) دقيقًا (خفيفًا) والنظام الأرضى (يتكون من مادة) ثقيلًا.

وهذا المفهوم يحدد، من ناحية نظريات نشأة الكون (الأنطولوجية)، العالم الرابع. ولا يتكون هذا العالم من عالم الأفكار الخاص بأفلاطون - كما يمكن أن توحى بذلك المصطلحات - وإنما يتكون من أشكال وصور معلقة [مثل معلقة]، مثل الصورة فى المرآة. ولا تنتمى هذه الصور والأشكال إلى الكائن المادى أو تتناسب معه، لكن هذا الأخير، الكائن المادى هو الذى تظهر فيه الصور. وبالتالي فإن الكون الخاص بالسهروردى يتمثل فى الحالة الدقيقة للعالم المحسوس، الذى يتكون من أشكال وصور باقية بذاتها، وتمثل مقرا للكائنات التى تحكم الأجسام، وتوجد فيه المدن الأسطورية مثل: حوركلاع وجبلقاع وجابر اساع. (١١) ويستطيع الخيال الفعال أن يتصور ذلك الكون، ويصل إلى معرفة تمتد حتى آخر نواحي الحياة الإنسانية: والتى تتمثل فى الرؤية النبوية، والتفسير الروحى والبعث. فى هذا

العالم تتحول رموز الرسائل النبوية والتجارب الصوفية إلى حقيقة؛ ويتحقق بهذا الشكل التفسير الروحي الباطني للوحي، وبه وفيه سيحدث البعث. وبهذه الطريقة ينتهي التناظر والتضاد بين حروف الوحي ومعناه، وبين العلم والعقيدة وبين التاريخ والرموز، وبين الفلسفة والعقيدة. وأن ما يحول كل هذا ويحله هو الغنوصية النورانية الشرقية.

هـ - الارتقاء الروحي المحرر للإنسان من الغربة:

إن التفسير الأسطوري الباطني يكتشف في العالم المتخيل المأساة التي يمثلها تاريخ الإنسان، سواء أكان تاريخ كل النوع الإنساني أم تاريخ إنسان معين على التحديد. إن التاريخ الخارجي، أو مجموع الأحداث المتتابعة يخلو من (أى) معنى إنسانى حقيقى. وأن التاريخ الحقيقى لايزيد عن أن يكون ظلاً للواقع. إن التاريخ الحقيقى هو الترنسندنطالى (ما وراء ذلك)، وهو ما بعد التاريخ ومنهج تفسيره لا يعتمد على شهادة الحواس، أو الشهود أو النصوص التي حفظت، وإنما يجب توجيهه (تسليط أضوائه) حتى نصل إلى عالم الأنوار الحاكمة. وعندما يسمو إلى ذلك العالم - وذلك من خلال الجدلية الخاصة بالسرد الرمزي - ويكون على وعى بتناسب الأحداث الإنسانية مع الواقع الحقيقى.

ويظهر عرض ما بعد التاريخ - الذى يتحكم فى عملية الارتقاء الصوفى - فى سرد الغربة الغربية للإنسان وذلك فى كتاب "قصة الغربة الغربية"، فهذا العنوان يحمل فى طياته قدرًا كبيرًا ومعقدًا من المعانى نظرًا للدلالات المختلفة التى تحتملها تلك الألفاظ والمصطلحات. (١٢)

إن حالة الإنسان فى هذه الحياة الأرضية هى عبارة عن غربة فى عالم غريب بعيدًا عن الموجه وبالتالى يأخذنا وينحرف بنا لعالم آخر: إنن فهو ليس عالمنا. وأن الكون الذى ألقى منه الإنسان هو عالم الأنوار الحاكمة الذى تنتمى أنفسنا إليه؛ وأن حالة الغربة؛ التى نعيش فيها الآن هى المناقضة / المخالفة للحالة الأصلية للإنسان. وطريق الارتقاء يتمثل فى اجتياز الطريق الصعب الخاص

بالعودة للأصل المفقود، حيث يوجهها الخيال الفاعل الخلاق الفعّال، لتجنب خطر الفانتازيا والمغامرة التي تحولت إلى قصة تحكى، وأن الطريق المستقيم يتمثل فى السرد الرمزي الباطنى.

والمراحل الرئيسية لعملية الارتقاء هي :

أ - الوصول إلى المعرفة الإنسانية، حيث إنه بدون معرفتها لا يمكن الانطلاق نحو المعرفة ونقع فى الانحراف والضلال والجنون الخاص بالإشراقين الشعبيين أو الروحيين.

ب - الاعتراف بأن المعرفة الإنسانية لا تزيد عن كونها وسيلة، حيث إننا لو اعتبرناها غاية فسينتهى بنا الأمر إلى الغرق فى الحماقة الباطلة/القائمة على الغرور.

ج - التمثل الصوفى.

د- توحيد مجمل يجمع بين المعرفة النظرية والمعرفة الصوفية.

هـ- رؤية توحيدية كلية فى المعرفة الإشراقية.

فى هذه الحالة فقط، يستقر الإنسان ويصل إلى المعرفة الحقيقية ويتحول إلى "حكيم إلهى". على العالم أن ينطلق من الفلسفة ليصل إلى المعرفة الإشراقية مثلما يحدث مع المؤمنين العاديين، الذين ليسوا بعلماء حقيقيين، حيث يحتاجون إلى علم اللاهوت النظرى لكى يصلوا بدون خطأ إلى التصوف.

٣- تأثير معرفة السهروردى:

إن القوة والترابط الداخليين للنظام الدائرى الخاص بالسهروردى يفسر تأثيره فى الحركات الروحية الإسلامية فى المشرق. ويعتبر فكر السهروردى متفوقاً وعظيماً مهما كانت الرؤية الجزئية التى يمكن أن تعطى للدين والفكر الإسلامى. ويمكن اعتبار السهروردى منشأً عملاقاً وثورياً، ويمكن أن يقارن بأبن عربى،

وذلك لو اقتصر الدين الإسلامى على الشريعة، ولو أن الفكر الإسلامى انحصر فى علم اللاهوت النظرى والفلسفة، فإن هذا المفكر للمشرقى الغريب ربما يكون الوحيد الذى تجاوز حدود القرن الثانى عشر، والذى، بالنسبة للبعض، يمثل نهاية علم الكلام والفلسفة. وعلى أى حال، فإن السهروردى، وهو مفكر من الصعب تصنيفه، أثر تأثيراً كبيراً لأنه من خلال التعامل مع أفكار مزدكية وغنوصية، ومن خلال تفسيره الخاص لابن سينا، استطاع أن يكون الصوفى الذى حطم القوالب الصوفية، والفيلسوف الذى تحول إلى معبر للفكر الإيرانى عبر القرون من الرابع عشر الميلادى إلى الثامن عشر.

أ- شمس الدين الشهرزورى:

لقد حاول التراث أن يجعل الشهرزورى [مات بعد عام ٦٨٠/١٢٨١] صاحباً للسهروردى خلال فترة سجنه فى قلعة حلب، لكن المعلومات التاريخية لا تسمح بذلك الافتراض، وذلك لأسباب خاصة بالتاريخ. ومع ذلك، فإن صلة الشهرزورى بفكر السهروردى قد ثبتت من خلال التعليقات التى قام بها على كتابين من كتب السهروردى، يجب أن نضيف إليهما تاريخاً للفكر عنوانه "تزهة القلوب"، الذى يصل إلى السهروردى، وكتاب حول حل الألغاز "كتاب حل الرموز"، وموسوعة عن الشجرة الإلهية والأسرار الفلسفية الإلهية، "رسالة الشجرة الإلهية والأسرار الربانية".

ومن بين مصادر فكر الشهرزورى، بالإضافة إلى فكر السهروردى والذى يمثل المصدر الرئيسى، يوجد فكر توفيقى خاص بالأفلاطونية الحديثة الخاصة بفيثاغورث ورسائل إخوان الصفا، وفكر ابن سينا من خلال فكر السهروردى. والسهروردى هو المعلم النهائى والمؤسس لنوع جديد من العلماء: الإشرائيين، وهو وكل من يتبعونه، يكونون جماعة التابعين لكتاب المعرفة النورانية المشرقية "أهل هذا الكتاب حكمة الإشراق". وإذا استخدمنا المصطلح الإسماعيلى القديم، يشير الشهرزورى إلى الحاجة إلى مرشد يحافظ على الكتاب، ومهمته هى توضيح

الفقرات الصعبة التفسير، وفي تلك اللحظة، يعتبر نفسه مكلفاً بتلك المهمة. وإذا كان الأمر هكذا، وإذا استثنينا تفسير ذلك بشكل مجازي، فإن الشهرزوري ربما يكون قد اعتبر نفسه إماماً للجماعة الشيعية لأن لقب "المحافظ على الكتاب" كان يخص الأئمة المبجلين في البداية ثم بعد ذلك من ساروا على نفس طريقهم.

ب- قطب الدين الشيرازي:

يعتبر قطب الدين الشيرازي مؤلفاً آخر ممن تأثروا بالسهروردي، وقد ولد في شيراز عام ٦٣٤/١٢٣٧، ومات في تبريز في شهر رمضان عام ٧١٠/١٣١١، وكان أبوه "ضياء الدين مسعود بن مسلك"، طبيباً وشیخاً صوفياً، ومن بين شيوخه يذكر عالم الفلك والمفكر الشيعي الشهير نصير الدين الطوسي، والصوفي صدر الدين القونوي، وهو تلميذ محي الدين بن عربي وابن زوجته. ومن بين العديد من الكتب التي تُنسب إلى قطب الدين الشيرازي يوجد تعليق على السهروردي، وموسوعة "درة التاج". وتعليقه على السهروردي يعتمد على فكر السهروردي نفسه، وكذلك المعرفة الإيرانية وفلسفة ابن سينا. وتتضمن مؤلفاته مقاطع كاملة من تعليق الشهرزوري، وإن كانت طريقة عرضه مختلفة، وتوضيحاته أكثر وضوحاً من التوضيحات الخاصة بالشهرزوري. وفي جميع الأحوال، فإن شرحه قد تحول إلى مرجع مهم للعديد من الأجيال من المفكرين الإشرائيين.

ربما كان إسهامه الرئيسي في الفكر الإسلامي هو تأكيده على الطبيعة الخاصة بالمعرفة الإشرائية. وستمثل هذه المعرفة بصورة أساسية في معرفة الأسرار الإلهية والأضواء الباقية من الأزل، والتي لا يمكن اكتسابها من خلال الجدل فقط ولكن من خلال فعل سمو ما بعد الوعي Sublimacion ultraconsciente أو حسب قوله "تلطيف السر"، وربما كان هذا هو ما أعلنه ابن سينا في "الإشارات". وبالتالي، فمن الضروري التخلي عن المبالغات الجدلية الخاصة باتباع أرسطو وذلك للوصول إلى المعرفة الداخلية، التي لا يمكن تفسيرها بواسطة القياس

المنطقي، وأن هذا ممكن فقط عندما تنعكس الأنوار الإشراقية في النفس الإنسانية . كما تنعكس في مرآة، كما لو كانت ناراً مشتعلة تُحمى - تُوقد - القوة الإدراكية لأقصى درجة.

ج- إشراقيون آخرون متأثرون بالسهروردي:

اتخذ تأثير السهروردي بعد قطب الدين شيرازي أشكالاً عديدة جداً. ويجب أن تبدأ القائمة التي تبين ذلك مع شرح ابن كمونه [مات عام ٦٨٣/١٢٨٤] وذلك على كتاب " الشروح ". ويسير ذلك الشرح على طريقة الشهرزوري، ويكشف معرفة كاملة بفكر السهروردي. كذلك تأثر بالسهروردي أثر الدين الأبهري [مات ٦٦٣/١٢٦٥]، وهو مؤلف كتاب " كشف الحقائق"، الذي يؤكد فيه أن أسبقية الفيزياء على الميتافيزيقا تكون أمراً حاداً وتربوياً فقط، وهكذا يعتبر مبادئ الميتافيزيقا تمثل مرحلة سابقة على الفيزياء وذلك فيما يتعلق بنشأة الكون. وباقي المحتوى يتفق مع المبادئ الفلسفية الخاصة بالسهروردي.

ومنذ تلك اللحظة، سيعكس الفكر الإشراقي تأثير التفسير الإشراقي لفلسفة ابن سينا الذي قام به السهروردي، وذلك بدءاً من نصير الدين الطوسي حتى يومنا هذا ومروراً بالغنوصي الكبير مولاي صدر الدين الشيرازي.

هوامش الفصل التاسع

(١) إن كل من غونديسالڤو Gundisalvo ، غيرمو دي أوفرنسي
Guillermo de Auvernia ، والقديس ألبرتو الأكبر San Alberto Magno
، والقديس توما الإكويني Santo Tomas de Aquino ، والقديس بونا
افنتورا San Buenaventura وروجير مارسطن Rogerio Marston ،
وإنريك دي غانتى Enrique de Gante ، وروجر باكون Rogerio Bacon
، وجون دنس اسكوت Juan Duns Escoto وآخرين، لا يمكن تفسير
فكرهم إلا من خلال وصول فكر ابن سينا إلى العالم المسيحي اللاتيني
نحو عام ١١٥٠م.

(٢) فلنذكر ما كتبه الإمام الخوميني إلى الزعيم السوفييتي الكبير
ميخائيل غورباتشوف: "إذا كان لدى فخامتكم رغبة في أن توجهوا
الأبحاث نحو تلك الموضوعات؛ فيجب عليكم أن تأمروا الدارسين في
بلادكم بأنه بدلاً من دراسة كتب الفلسفة الغربية، فليعودوا إلى دراسة
كتب الفارابي وابن سينا (...). وفي هذا الصدد يجب عليكم مراجعة
الكتب الثرية الخاصة بالفلسفة الإشراقية للسهروردي، كذلك فإن
فخامتكم يمكن أن توجهوا الدارسين إلى مراجعة الأعمال الشهيرة للملا
صدرا [شيرازي] حول الفلسفة الترانسندنتالية. ولا أريد أن
أزعجك/أطيل عليك بالتفاصيل، ولهذا فلن أذكر كتب كبار المفكرين
وبخاصة محيي الدين بن عربي".

وكما يمكن أن نلاحظ أن آية الله الخوميني يرسم للفكر الإسلامي خطا
إشراقيا وشيعيا تبعاً للتراث الشيعي المشرقي؛ فكل المذكورين باستثناء

ابن عربي، يمكن اعتبارهم داخل تلك الجبلية التاريخية، وسبب إضافة ابن عربي يعود إلى أن الحركة الروحانية الشيعية قد استوعبت فكره عندما أقام ذلك المتصوف المرسى في المشرق.

(٣) تبعًا للمؤرخين المسلمين، ينحدر ابن مسكويه من عائلة مزدكية لم تعتق الإسلام إلا في عهد جد ذلك المفكر. ولد ابن مسكويه في الري في تاريخ غير معروف، ومات في أصفهان عام ١٠٣٠/٤٢١م، وذلك في الوقت الذي كان فيه يعيش ابن سينا في تلك المدينة. وخلال شبابه عمل أمينًا لمكتبة الوزير ابن العميد، ثم بعد ذلك أمينًا لخزائن علاء الدولة، الذي كان صديقًا وحاميًا لابن سينا.

(٤) تبعًا لرأي المؤرخين، ينحدر أبو البركات من عائلة عبرية، وربما يكون قد اعتنق الإسلام وهو في سن متقدمة. ونظرًا لأنه مات نحو عام ١١٦٤/٥٦٠^(١)، وكاتب سيرته يقولون إنه مات وله من العمر أكثر من ثمانين عامًا، فهذا يعني أنه ولد عام ١٠٨٤/٤٨٠م.

(٥) شهاب الدين يحيى السهروردي، ويُعرف بشيخ الإشراق، ولد في سهرورد، في الشمال الغربي لإيران في عام ١٠٥٤/٥٤٩م. درس في مراغه، في أذربيجان، وانتقل بعد ذلك إلى أصفهان. بعد ذلك أقام في الأناضول، حيث كان موضع تقدير كبير من أمراء سلاجقة الروم. وعندما انتقل إلى سوريا أقام في حلب حيث أصبح صديقًا لحاكمها الملك الظاهر ابن صلاح الدين الشهير. وقد اتهمه العلماء بأنه يؤكد إمكانية أن يبعث الله دائمًا بنبي جديد^(٢)، وأعدم في قلعة حلب عام ١١٩١/٥٨٧.

(١) اختلف في تاريخ وفاته ف قيل إنها ٥٤٧، وقيل إنها ٥٦٠، وقيل إنها ٥٧٠. (د. مذكور)
(٢) بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يعني أن محمدًا ليس بخاتم النبيين، أي أنه يخالف هذه العقيدة التي جاءت صريحة في القرآن الكريم والسنة النبوية. (دمذكور)

(٦)

سوف نذكر فقط فيما يلي الكتب الموجودة في طبعات متاحة من الكتب العديدة للسهر اوردى:

١- كتاب التلوينات اللوحية والعرشية.

Pub. Por H. Corbin en Sohravardi: Opera metaphysica et mystica, vol. I, Isatanbul, 1945.

٢- كتاب المشارع والمطارحات.

Pub. Idem, idem.

٣- كتاب المقاومات.

Pub. Idem, idem

٤- كتاب حكمة الإشراق

Pub. Por H. Corbin, op. cit. vol. II, Teheran - Paris, 1952.

٥- رسالة في اعتقاد الحكماء.

Pub. Idem, idem, trad. Francesa de H. Corbin en L. archangel l empourpre, Paris, 1976.

٦- قصة الغربة الغربية.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5.

٧- رسالة الطير، ترجمة للفرسية لكتاب ابن سينا الذى يحمل نفس العنوان.

Pub. Por S. Husayn Nasr en op. cit. vol. III, Teheran - Paris, 1969.

8 - Awaz-i-parr-I gebrayel

9 - Aql-i -sorj

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٠- "ذات يوم فى حضرة الصوفية"

Ruzi ba-yama at-I sifiyan, Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5.

١١- رسالة في حالة الطفولية.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٢- مؤنس العشاق في حقيقة العشق.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٣- " لغة التمل " لغات موران " بالفارسية : نشرها كوربان
في مجلة هرمس ١٩٣٩ م.

Logat - i- Muran, Pub. Idem. Trad. Francesa en
numero 5

١٤- صفير سيمورغ بالفارسية نشرها كوربان في مجلة
هرمس ١٩٣٩ م.

Safir-I Simorg, Pub. Idem. Trad. Francesa en
numero 5

١٥- رسالة الأبراج.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٦- الألواح العمادية.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٧- كلمات التصوف.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

١٨- كتاب شعاع الضوء "برثونامة - بالفارسية" .

Parta-u Nameh, Pub. Idem. Trad. Francesa en
numero 5

١٩- هياكل النور.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

٢٠- الوردات والتقديسات.

Pub. Idem. Trad. Francesa en numero 5

٢١- كتاب اللمحات في الحقائق. ترجمة معلوف، بيروت
١٩٦٩م.

(٧) كان هدف (مقصد) السهروردي مقبولا بشكل كامل من المدرسة الإيرانية الشرقية. ولقد أطلق صدر الدين الشيرازي ، وهو المنظم الرئيسي للنظام الإشراقي للشيعة، على السهروردي أنه رئيس مدرسة المشرقيين، والمجدد لمعرفة علماء إيران، والشارح للمبادئ الخالدة للنور والظلمات. أما أبو القاسم كازيروني، فقد كتب مثلما "جدد الفارابي فلسفة المشائين، ولهذا السبب يستحق لقب المعلم الثاني، فإن السهروردي يضع من جديد ويجدد الفلسفة الإشراقية في العديد من الكتب والرسائل".

(٨) جذر الكلمة "شرق" في شكله الأول يعنى: يفلق أو يشق، وصعود الشمس، واحمرار (العينين)، وفي الثاني معناه: التوجه إلى الشرق، وفي الثالث معناه: ان يكون شديد الإضاءة ، وتعرض الطعام للشمس. وفي الرابع: يضيء الوجه أو يشرق أو يشع، والخامس: بقاء الشمس. والشرق هو الشروق (الصباح) وانتشار الشمس. ومعناه أيضا وجهة الشرق، وشرق: هو الشمس في بداية شروقها، وكذلك المكان المعرض للشمس أو الذي تشرق عليه الشمس في الشتاء، والشروق: هو الفجر، مشرق: هو الشرق الجغرافي.

وثرأ المعاني يجعل كلمة إشراق تحوز شبكة ثرية جدا من المعاني المرتبطة بالشمس والإشعاع والضياء ومن ناحية مجازية واستعارية تعنى (معاني) حكيمة ومنقذة. وبكل هذه المعاني يلعب السهروردي عندما يقدم فكرة حكمة الإشراق. ولكل هذا، فقد تجرأت وترجمت قصد المفكر المشرقي بأنه معرفة الفجر أو الشروق.

لقد اقترح كوربان في (Islam iranien ، Paris ، 1971 ، vol. II ،

334 - 9 pp) ترجمتين لاتينيتين رائعتين وهى: aurora consurgens y cognition matutina ، وتعنيان جوهر الفجر ومعرفة الصباح، حيث يعتبر الفجر عملية تجل سماوى يفتح على العالم الحكيم الظهور الرئيسى الفطرى للضوء، حيث تبدو فى الشرق بداية السماء التى نعرفها . وتستخدم اللغة الإسبانية لهذا النوع من الفجر فعل "alborear" والصيغة القديمة أو التى لم تعد تستعمل وهى "alborecer" والتى تعنى شروق أو شقشة اليوم والاسم "albor" يعنى البياض الناصع أو التام أو الكامل و "albura" وهو ضوء الفجر، وفى الجمع يعنى بدء شىء ما، والاسم الجميل "alborada" هو وقت الشروق أو شقشة اليوم أو الصبح أو عمل عسكري عند الشروق كما يعنى موسيقى عسكرية عند انشقاق الفجر أو موسيقى عند الشروق وذلك لتهنئة شخص ما، وكذلك هى قطعة شعرية أو موسيقية مخصصة للتغنى بجمال الصباح . وبالتالي أعتقد أن التعبير الذى اقترحته يغطى كل المعانى التى استعملها السهروردي فى كتابه حكمة الإشراق ويأخذ فى اعتباره أيضا المعنى التقليدى والفصيح للفظ لمصطلح "saber" . ولنتذكر أن كلا من القديسة تيريزا والقديس جون دو لا كروا استخدمتا لفظ "saber" للتعبير عن المعرفة الصوفية واستخدما فى لغتهما كلمات: "الفجر والشروق" .

٩ - الحكماء الفارسيون القدامى "pahlaviyun" هم:

١ - جاماسب "Yamasp" وهو تلميذ لزرادشت "Zarathustra"، وقد تزوج بابنته وتدعى بوراتشيسا "Puratsista".

٢ - فراساوسترا "Frasaostra" وهو أخو السابق وحمو لزرادشت الذى تزوج للمرة الثالثة بابنته هرووي "Hrooi"،

٣ - بزرجمهر "Bozorgmehr" وهو طبيب كسرى أنوشروان "Josraw Anusravan"، ويمكن أن يكون أيضًا هو بورزوى "Burzoe" وهو الذى ترجم "كليلة ودمنة" إلى اللغة البهلوية. والسابقون هم:

- ١ - غايومور "Gayomar" وهو الإنسان الأول أو آدم،
- ٢ - تاهموراس أو تاسيما أرويا "Tahmuras o Tasema" Uruya وهو الذى أخضع وقهر الشياطين،
- ٣ - فيريدون "Fereydun" ويطلق عليه فى اللغة الأفسستية: "Thraetaona" وفى اللغة البهلوية: "Fretum". والأنوار القاهرة "xvarhmand" o rayoman هى:

- ١ - المنكور سابقاً بهمان "Bahman"،
- ٢ - والملك الذى يحمى الشعلة "ويطلق عليه فى اللغة الأفسستية: "Arta Vahista" وفى اللغة البهلوية: "Ordibehest".
- ٣ - ملك الشمس "Sahrivar" ويطلق عليه فى اللغة الأفسستية: "Xsathra Vairy"،
- ٤ - ونور رئيس الملائكة "Esfandarmoz" ويطلق عليه فى اللغة الأفسستية: "Spenta Armaiths"،
- ٥ - وملك الماء "Jordad" ويطلق عليه فى اللغة الأفسستية: "Haurvatat"،
- ٦ - وملك النباتات "Mordad" ويطلق عليه فى اللغة الأفسستية: "Amertat".

- ١٠ - إصبهباد "Espahpad" (ويطلق عليه فى اللغة الأفسستية: "spadapati"، وفى اللغة البهلوية: "spahbat")، كان القائد العام للجيش.
- ١١ - وتدعى أيضًا مدن الزمرد، ترى هل هذا هو مصدر وأصل "جبل الزمرد" الذى يوجد فى الترجمة اللاتينية لكتاب القانون فى الطب لابن سينا؟

مراجع الفصل التاسع

607 – Arkoun, M., L humanisme arabe au ive/xe siecle, Miskawayh philosophe et historien, 2. ed. Paris, 1982

608 – Idem, " Texts inedits de Miskawayh". Pub. en An. Islamologique, 5 (1963), pp. 181 – 190.

— Corbin, num. 59. vol.I, pp. 245 – 250 y 284 – 304.

— Idem, num. 60.

— Idem, 61.

— Idem, 62.

— Idem, num. 63, vol. II, pp. 9-334.

609 – Idem, "Sohrawardi, etc." "Le familier des amants, etc.", trad. francesa. Pub. en Rech, philosophiques, Paris, 1933.

610 – Idem, "Idem, Le bruissement de l Aile de Gabriel, etc." ed. y trad. de H.C. y P. Kraus. Pub. en J.A. 1935.

611 – Idem, "Idem, Deux epitres mystiques (la modulation de Simorg. La langue des fourmis". trad. francesa. Pub. en Rev. Hermes, Paris, Bruselas, nov. 1937.

612 – Idem, " Idem l Archangel empourpre recit mystique", trad. francesa. Pub. en Rev. Hermes, Paris, 1963.

613 – Idem, L Archangel empourpre, trad. francesa de 15 opusculos de Sahrawardi , Paris, 1976.

614 - Cruz Hernandez, M., " La estructura mistico-metafisica del saber de alborada(Hikmat al Israq) de Sihab al Din Yahya Suhrawardi, al sayj al-Israaq, al-Maqtul wa l Sahid(549\1154-558\1191). Pub. en Homenaje a P. Sainz Rodriguez, Madrid, 1986, vol. V, pp. 309 – 318.

— Ibn Abi Usaybia, num. 240, vol. II, pp. 167 – 171.

615 - Ibn Fatik, Mujtar al-hikam wa mahasin al-kalim, (Los bocados de oro), ed. e int. de Badawi, Madrid, 1958.

ابن فائک ، مختار الحكم ومحاسن الكلم ، طبعة وتقديم بدوي ، مدريد ١٩٥٨.

— Molla Sadra Sirazi, num. 90.

616 – Pines, S., " Etudes sur Awhad al-Zaman abu l-Barakat al-Baghdadi". Pub. en Rev. d etudes juives, vol. III, 1938.

617 – Idem, " Nouvelles etudes etc." Pub. en Mem de la S. d et. Juives", Paris, I (1955).

618 – Idem, "Studies in Barakat al-Bagdadis Poetics and Metaphysics". Pub. en Scripta hierosolymitana, Jersulen, 6 (1960).

619 – Qazwini, Atar al-bilad, ed. Wustenfelf, pp. 264.

620 – Sahrazuri, Nuzhat al-qulub, ed Ospies y S. Khatak, Stuttgart, 1935.

621 – Sohrawardi, Opera metaphysica, ed. H. Corbin, Istanbul, 1945. Teheran-Paris, 1952, ed. S. H. Nasr, Teheran- Paris, 1969.

622 – Idem, Kitab al-lamahat, ed. T. Maalouf, Beirut, 1969.

شهروردی ، کتاب اللمحات ، طبعة معلوف ، بيروت ، ١٩٦٩.

623 - Yaqut, Irsad, ed. Margoliouth, Leiden, 1911, vol. III, pp. 269 y ss.

المؤلف في سطور:

ميغل كروث إيرناتديث

- عين عام ١٩٤٤ مدرساً في تخصص "الفكر الإسلامي" ، ثم تدرج في المناصب الأكاديمية حتى أصبح أستاذاً في التخصص نفسه منذ عام ١٩٥٥م. عمل في جامعة سلامنكا لمدة ٢٥ عاماً ، ثم في جامعة الأوتونوما بمدريد لمدة ٢٤ عاماً؛ حيث تولى تدريس مادة "الفكر الإسلامي" فيها.
- نشر في بداية حياته العلمية بحثين عن ابن سينا، وكان هذا المفكر موضوع رسالته للدكتوراه
- بعد ذلك بسنوات نشر كتاب "الفلسفة العربية".
- نشر العديد من الأبحاث عن مفكرين عرب ومسلمين في مجلات علمية داخل إسبانيا وخارجها.
- نشر عام ١٩٨١ كتابه "تاريخ الفكر الإسلامي" في جزأين. وفي عام ١٩٩٦ تم نش طبعة إجراء تعديلات مهمة عليه وصدر في ثلاثة أجزاء ، وعلى حد قوله يعتبر هذا الكتاب أهم أعماله.
- ترجم كتاب "شرح كتاب السياسة لأفلاطون لابن رشد"، وقد صدرت منه أربع طبعات، بالإضافة إلى طبعة شعبية كانت تباع في الأكشاك، وهو ما أعطى شهرة لابن رشد بين القراء الإسبان.
- ألف عام ١٩٩٧ كتاباً بعنوان "هذا ابن رشد".
- يقوم حالياً بإعداد ترجمة مصحوبة بشرح للقرآن الكريم.

المترجم فى سطور

عبد العال صالح طه

- حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الأوتونوما (مدرید).
- مدرس الألب الإسبانى - بكلية الألسن - جامعة المنيا.
- له دراسات عديدة حول الألب الإسبانى.

المراجع فى سطور:

جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط)
- حاصل على درجة الإجازة العليا (لليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (١٩٧٩) من كلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى سلمنكا ومريد.
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).
- له الكثير من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإشباني والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإشبانية.

المقدم فى سطور:

عبد الحميد مذكور

- تخرج من كلية دار العلوم - جامعة القاهرة عام ١٩٦٦.
- أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بالكلية.
- عضو مجمع اللغة العربية ، ولجنة الفكر الإسلامى بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ولجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، وفى اللجان الاستثنائية بمكتبة الإسكندرية - لجنة الفلسفة والدينات.
- له مؤلفات عديدة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف وعلم الكلام والأخلاق والفكر الإسلامى الحديث والاستشراق.
- قام بتحقيق عدد من الكتب التراثية، وأشرف على تحقيق تفسير الطبرى، وكتب مقدمة علمية له.
- كتب أكثر من ثلاثين بحثاً نشرت فى مجلات علمية محكمة فى مصر وخارجها.

التصحيح اللغوي: رجب الصاوي
الإشراف الفني: حسن كامل



هذا هو المجلد الأول من كتاب لا يكاد يوجد في اللغة الإسبانية كتاب آخر يوازيه في سعته وشموله وغزارة مادته. يتناول هذا المجلد الفكر الإسلامي منذ بدايته حتى القرن الثاني عشر الميلادي، ويتناول المجلد الثاني العصر الأندلسي، أما الثالث فيدرس الفكر الإسلامي الذي ظهر منذ القرن الثالث عشر حتى عصرنا الحاضر. هذا الجزء الأول يتضمن دراسات وافية عن الشيعة الإمامية والإسماعيلية والمعتزلة والأشاعرة، وهو أيضاً يدرس الفلسفة على اختلاف تياراتها في المشرق والمغرب.

وقد اجتهد المؤلف في تقديم أفكاره مشفوعة بتحليلات دقيقة لها، ومؤيدة بما يؤدي إلى قبولها، ويتسم عرض الموضوعات عنده بكثير من الموضوعية والإنصاف جعلاه ينأى عن كثير من الأحكام السلبية التي كانت تشيع في بعض الدوائر الاستشراقية عن الإسلام والقرآن والمفكرين الإسلاميين

Bibliotheca Alexandrina



0751510